A 14.818/3

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Faßliche Darstellung

der

Erfahrungsseelenlehre

zur

Selbstbelehrung für Nichtstudierende.

Von

J. G. C. Kiesewetter,

Doctor und Professor der Philosophie.

Erste Abtheilung.

Wien, 1817.

Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Ueber den Inhalt und den Zweck dieses Werkes braucht der Verfasser sich nicht ausführlicher zu erklären, da der Leser ihn sowohl aus dem Titel als aus dem Plane der Bildungsbibliothek, von der es einen Theil ausmacht, hinlänglich ersieht; er fügt nur den Wunsch hinzu, daß sein Bestreben sich so deutlich und faßlich als möglich auszudrücken, ihm gelungen seyn möge.

Im Verlage des Herrn Quien in Berlin ist von dem Verfasser erschienen: **Kurzer Abriß der Erfahrungsseelenlehre zum Gebrauch für den Unterricht;** dieser Abriß, und dieß dem Leser hier vorliegende Werk sind nach Einem Plane gearbeitet, und es kann der Abriß demjenigen, der dieß größere

Werk studirt, dazu dienen, den gesammten Inhalt leichter zu übersehen und in systematischer Verbindung aufzufassen; so wie wiederum dieß größere Werk dem Lehrer, welcher sich des Abrisses zur Grundlage bey seinem Unterrichte in der Erfahrungsseelenlehre bedienen will, hinreichend Materialen zur weiteren Auseinandersetzung und Erläuterung liefert.

Berlin, den 1. April 1806.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Seite
Einleitung 3

Der Erfahrungsseelenlehre — Erstes Hauptstück. — Physiologie der menschlichen Seele.

Vom Bewußtseyn 16
Von den verschiedenen Graden des Bewußtseyns . 21
Von den drey Grundvermögen der Seele . . 29
Vom Erkenntnißvermögen 32
Von der Sinnlichkeit oder dem Vermögen der Anschauungen 34
Vom Sinn 35
Von den Sinneswerkzeugen 39
Vom äußern Sinn 41
Vom Sinn des Gesichts 42
Vom Sinn des Gehörs 54
Vom Sinn des Geruchs 59
Vom Sinn des Geschmacks 62
Vom Sinn des Tastens 65
Allgemeine Betrachtung und Vergleichung der fünf äußern Sinne 68
Von der Entwickelung und Dauer der äußern Sinne 80
Vom innern Sinn 82
Von der Einbildungskraft 85
Von der reproductiven Einbildungskraft . . 88
Vom Gedächtniß 97
Vom Vorsehungsvermögen überhaupt, und dem der Einbildungskraft insbesondere 107
Von der reproductiven Einbildungskraft . . 113
Vom Träumen 120
Vom Bezeichnungsvermögen 131
Von der Vollkommenheit der sinnlichen Vorstellungen 147
Über die Vorwürfe, die man der Sinnlichkeit als Erkenntnißvermögen macht 153
Von dem Verstande, oder dem Denkvermögen . 159
Von den verschiedenen Arten der Gedanken . . 162
Von den Begriffen 163
Von den Urtheilen 175
Von den Schlüssen 178

Inhalt.

Seite.
Von dem Verbinden gleichartiger Erkenntnisse zu einer Wissenschaft = = = = = = 181
Allgemeine Betrachtung über den Verstand überhaupt in Beziehung auf die Sinnlichkeit = = = 182
Stufenleiter unserer Vorstellungen dem Grade der Vollkommenheit nach in Beziehung auf Kenntniß 187
Von dem Verstandesgebrauch = = = = = 189
Von der Ausbildung und Vervollkommnung des Verstandes in weiterer Bedeutung = = 190
Von der Wahrheit, als den Endzweck des Erkenntnißvermögens, und dem Irrthum, welcher ihr entgegen gesetzt ist = = = = = = 192
Von den Talenten im Erkenntnißvermögen = = 211
Vom Gefühlvermögen = = = = = = 225
Von den körperlichen Gemeingefühlen = = = 230
Von den körperlichen und eigenthümlichen Gefühlen 232
Von den geistigen oder innern Gefühlen = = 242
Von den contemplativen Gefühlen, welche durch den innern Sinn gegeben werden = = = = 243
Von den contemplativen Gefühlen, welche durch die Einbildungskraft gegeben werden = = = 249
Von den contemplativen Gefühlen, welche aus dem obern Vorstellungsvermögen, dem Verstande entspringen 253
Von den sinnlich-intellectuellen contemplativen Gefühlen, bey welchen Einbildungskraft ins Spiel kommen = = = = = = = = 259
Von den practischen Gefühlen = = = = 267
Von den verschiedenen Graden der Gefühle = = 278
Von den Gefühlen in Beziehung auf die Lebenskraft 283
Vom Begehrungsvermögen = = = = = 286
Eintheilung der Begierden = = = = = 311
Von der Entwickelung der in dem Menschen liegenden moralischen Anlagen = = = = = 331

Psychologie.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Wenn der Mensch die mancherley Vorstellungen von Gegenständen, welche er hat, unter einander vergleicht, so findet er, daß sie sich insgesammt in zwey Arten eintheilen lassen; entweder ist er selbst der Gegenstand, (was er im Bewußtseyn mit Ich bezeichnet), oder es sind von ihm verschiedene, (äußere) Gegenstände. Dasjenige nun, was er im Bewußtseyn mit Ich bezeichnet, und von dem er mancherley aussagt, nennt er seine Seele; alle andern Gegenstände, die er im Bewußtseyn von diesem Ich, und den Zuständen dieses Ichs unterscheidet, sind äußere Gegenstände. Die äußern Gegenstände, von welchen der Mensch durch seine Sinne Vorstellungen erhält, nennt man Körper, sie haben das Eigenthümliche des Räumlichseyns an sich, welches sich bey den Vorstellungen der Seele und deren Zuständen nicht findet.

Der Mensch wird sich ferner bewußt, daß ein von ihm im Raum vorgestellter Gegenstand, Körper, mit dem was er sein Ich (Seele) nennt, in genauer

Verbindung steht, darum nennt er diesen Körper, seinen Körper. Dieser sein Körper und seine Seele stehen in der innigsten Gemeinschaft, d. h. eine Veränderung des einen bringt eine Veränderung im andern hervor. Ich schäme mich, ein Zustand, welcher der Seele angehört, und ich werde roth, ein Zustand, welcher dem Körper beygelegt werden muß; ich verändere durch Trinken des Champagners meine Laune, hier bringt also die Veränderung des körperlichen Zustandes eine Veränderung in meiner Seele hervor.

Daß das, was ich Seele nenne, mit dem was ich meinen Körper nenne, in der innigsten Verbindung steht, leidet keinen Zweifel. Eine andere Frage ist, ob Seele und Körper zwey verschiedene, nur innig verbundene Gegenstände sind, oder ob es nur ein und dasselbe Ding ist, was sich auf eine verschiedene Weise äußert.

Diese Frage aufzulösen gehört nicht hierher; jede der drey Meinungen: Seele und Körper sind verschieden; die Seele ist nichts weiter als Erscheinung einer gewissen Organisation des Körpers; der Körper ist nichts anders als eine gewisse Vorstellungsart der Seele, hat ihre Anhänger gehabt. — Die Wahrheit zu gestehen, so sind wir nicht im Stande, diese Frage zu beantworten, und es würde auch die Beantwortung von keinem sonderlichen Nutzen seyn. Auf der andern Seite aber ist keines Weges zu läugnen, daß es uns unmöglich ist, nach denselben Gesetzen, aus welchen wir die Veränderungen der Körperwelt erklären, auch die Veränderungen der Seele begreiflich zu machen; und umgekehrt: die Regeln, welchen die letztern unterworfen sind, leiden durchaus keine Anwendung auf die erstern. Niemanden wird es wohl im Ernste einfallen, die Ge=

setze des Schließens aus den Gesetzen der Mechanik oder der chemischen Verwandtschaft zu erklären; eben so wie es ungereimt war, vor Torricelli das Steigen des Wassers in den Pumpen aus dem Abscheu der Natur vor dem Leeren zu erklären.

Darum laßt uns ehrlich gestehen, wir wissen weder ob Seele und Körper ein und dasselbe sind oder nicht, noch wenn sie verschieden sind, können wir darthun, auf welche Weise ihre innige Verbindung bewirkt wird, weil die eigenthümlichen Gesetze, welche für die mancherley Erscheinungen der Seele gelten, keine Anwendung in der Erscheinung der Körperwelt finden, und so auch umgekehrt die eigenthümlichen Gesetze, welche für diese gelten, durchaus keine Anwendung auf die erstere gestatten.

Dieß voraus gesetzt, so sieht man wohl ein, daß es nicht ungerecht gethan sey, die Seele zu einem eigenen Gegenstande der Untersuchung zu machen; die Wissenschaft, die dieß thut, führt den Nahmen der Seelenlehre, Griechisch Psychologie (von Psyche, Seele).

Ich finde Wesen, die mit mir in der Bildung des Körpers überein kommen, an denen ich Zustände wahrnehme, die ich, wenn mein Körper in ähnliche Zustände übergeht, als Wirkungen meiner Seele ansehen muß, die, wie ich lachen, weinen, reden, tanzen u. s. w., ich zähle diese Wesen mit mir zu einer Art, lege ihnen, wie mir eine Seele bey, und nenne sie Menschen. Noch kenne ich eine andere Art Wesen, deren körperliche Form zwar von der meinen, der menschlichen, sehr verschieden ist, an denen ich aber eine Menge körperlicher Veränderungen wahrnehme, die ich

aus bloßen Gesetzen der Mechanik, Chemie und des Bildungstriebes nicht erklären kann, die vielmehr eine sehr große Ähnlichkeit mit Erscheinungen haben, die bey mir an meinem Körper durch meine Seele bewirkt werden; darum lege ich diesen Wesen auch eine Seele bey. Mein Jagdhund liegt neben mir und schläft, plötzlich fängt er an zu bellen, als wenn er vor einem Volke Hühner stände, er bewegt die Füße, als wenn er liefe; eine Erscheinung, welche der sehr ähnlich ist, wenn ich träume; ich nehme meinen Hund, wenn ich ausgehe, gewöhnlich mit, und sobald ich Hut und Stock ergreife, springt er von seinem Lager auf, um mit mir zu gehen. Bey mir würden ähnliche Erscheinungen durch Vorstellungen bewirkt werden, es würden diese Körperveränderungen von den Veränderungen des Zustandes meines Ichs ausgehen, darum lege ich dem Hunde eine Seele bey.

Freylich werde ich bald inne, daß zwischen den Wesen, welchen ich aus obengenanntem Grunde eine Seele beylege, die aber eine andere von der menschlichen verschiedene Gestalt haben, und mir und den übrigen Wesen, welche ich Menschen nenne, ein sehr großer Unterschied Statt findet. Der Mensch kann kein so künstliches Netz weben als die Spinne; vielleicht keinen so künstlichen Bau machen als die Biene, die Wespe, der Biber; aber die Spinne, die Biene, die Wespe, der Biber brauchen ihr Werk nicht zu erlernen; eine Spinne, welche von der Sonne aus dem Ey gebrütet worden, welche nie ein Netz gesehen, macht das erste eben so gut, wie jede andere; ihr letztes Netz aber ist wenig oder gar nicht von dem erstern unterschieden. So ist es nicht bey dem Menschen; er lernt von

andern und rückt nur nach und nach der Vollkommenheit näher. Die andern beseelten Wesen die wir kennen, und die wir Thiere in engerer Bedeutung nennen, davon erreicht jedes mit einer geringen Abweichung die Vollkommenheit seiner Art; ein Fuchs ist mit wenig Unterschied so klug wie der andere, eine Spinne so geschickt wie die andere; da hingegen die Menschen sich sehr in Rücksicht ihrer Geschicklichkeit und Klugheit unterscheiden, und die folgende Generation auf die Schultern der vorhergehenden tritt, das Werk ihrer Vorgänger vervollkommnet.

So könnte man also Menschenseelen und Thierseelen unterscheiden; von welchen den letztern vielleicht ein niederer Grad der Vollkommenheit zukäme.

Aber eben so kann der Mensch sich Wesen denken, deren Seelen vollkommener als die seinige sind. Ob es dergleichen Wesen gibt, ist eine andere Frage, genug, sie gehören in das Feld des Denkbaren.

Nimmt man nun den Ausdruck Seelenlehre, Psychologie, in seiner weitesten Bedeutung, so würde die Wissenschaft, die diesen Nahmen führen soll, nicht bloß die menschliche Seele, sondern die Seele überhaupt, d. h. dasjenige, was allen Seelen gemeinschaftlich zukommt, zum Gegenstande haben. Allein auch hier wollen wir aufrichtig unsere Schwäche gestehen; der Mensch erkennt sich kaum, das, was über oder unter ihm ist, wird noch weniger von ihm erkannt. Es ist Verwegenheit und Ärmlichkeit des Geistes, das höchste Wesen, an das ich fest glaube, und das ich ehrfurchtsvoll verehre, erkennen und begreifen zu wollen; wer dieß von seinem Gott behauptet, erniedrigt ihn zu einem Götzen; jeglicher Geist

begreift nur den ihm ähnlichen Geist. Mag es immerhin das Gesetz der Stufenfolgen wahrscheinlich machen, daß zwischen dem höchsten Ideal der Vernunft, der Gottheit, und dem Menschen in tausendfachen Abstufungen Geister sich finden; ich kenne sie nicht, und es ist Träumerey über sie Erkenntnißurtheile aussprechen zu wollen.

Aber nicht viel besser geht es uns mit den Seelen der Wesen, welche wir Thiere nennen. Wenn man das, was über diese Wesen geschrieben worden, liest, so findet man am Ende folgendes Resultat: das Thier hat eine Seele, die mit der unsrigen Ähnlichkeit hat, aber auch wiederum sehr von ihr verschieden ist; da stoßen wir auf Instinct, Kunsttrieb u. s. w., wo wir (um die Wahrheit zu gestehen) sehr oft nur ein Wort aufstellen, um Ursachen von Wirkungen zu bezeichnen, die wir eigentlich nicht kennen.

Der Mensch hat, was sein Ich, sein Inneres, seine Seele betrifft, nur sich selbst; auch davon erkennt er nicht gar viel und oft, sehr oft stößt er auf Dinge, die seine Erkenntnißkraft übersteigen, alles andere aber was höher ist als er, oder unter ihm sich findet, davon erkennt er wenig oder nichts; darüber gibt es Meinung, Muthmaßung, Wahrscheinlichkeit, Träumerey, aber keine Wissenschaft. Dieß ist der Grund, warum man den Ausdruck Seelenlehre (Psychologie) gleich in der eingeschränktern Bedeutung, wo sie nur auf die menschliche Seele sich beziehen soll, genommen hat; und so gebrauchen wir diesen Ausdruck auch.

Gewöhnlich pflegt man nicht bloß Seelenlehre oder Psychologie zu sagen; sondern man sagt Erfah-

rungs-Seelenlehre, empirische Psychologie. Dieser Beysatz läßt mit Recht vermuthen, daß es entweder noch eine andere Seelenlehre gibt, oder daß man wenigstens geglaubt hat, es könne eine solche geben. Dieß letztere ist wirklich der Fall. Man findet in den Lehrbüchern vieler Philosophen eine eigene Wissenschaft unter dem Nahmen rationaler Seelenlehre. Diese hat nähmlich zum Zweck, uns Eigenschaften der Seele bekannt zu machen, welche wir nicht auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen können, wohin z. B. die Unsterblichkeit derselben gehört. Göbe es eine solche Wissenschaft, so würde sie allerdings mit Recht von der empirischen Psychologie unterschieden werden müssen, weil diese die Seele nur als Gegenstand der Erfahrung betrachtet.

Es ist nicht zu läugnen, daß der Mensch an den Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele ein sehr hohes Interesse nimmt, daß er sehr begierig ist, über diesen Gegenstand nähere Aufschlüsse und gewisse Erkenntnisse zu bekommen, und es ist daher mit Recht zu vermuthen, daß man von Zeit zu Zeit Versuche gemacht haben wird, auf irgend einem Wege zu diesen gewünschten Erkenntnissen zu gelangen. Die Geschichte der Philosophie bestätigt diese Vermuthung, sie sagt uns, daß eine Menge Metaphysiker sich beschäftigt haben, das Innere der Seele zu erkennen und Beweise für die Unsterblichkeit derselben zu führen; sie fügt aber auch hinzu, daß alle diese Bemühungen vergeblich gewesen sind. Der unsterbliche Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft, in welcher er unter andern die Gränzen der menschlichen Erkenntniß

aufgestellt, unwidersprechlich dargethan, daß alles, was zu keiner möglichen Erfahrung gehört, wohin also auch die Unsterblichkeit der Seele zu rechnen ist, von den Menschen durchaus nicht erkannt werden kann; und daß es gleiche Vermessenheit der Kräfte ist, über einen solchen Gegenstand etwas bejahend oder verneinend zu behaupten. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, um welche es eigentlich der rationalen Psychologie zu thun ist (denn alle andern Fragen: ob sie einfach oder zusammengesetzt u. s. w. ist, können den Menschen wenig interessiren) kann durch keine Bemühung der erkennenden (theoretischen) Vernunft erlangt werden; sie muß als fester Glaube aus dem Bewußtseyn der Pflicht und der Richtigkeit und Unverwerflichkeit des hohen Ideals der Tugend, was Unendlichkeit in sich schließt, entspringen.

Wir konnten also ohne Bedenken den Ausdruck Seelenlehre allein, ohne Beysatz, brauchen, ohne zu besorgen, daß man von uns etwas anders als eine Erkenntniß dieses Gegenstandes, in sofern uns die Erfahrung dieselbe verschafft, erwarten könnte.

Die menschliche Seele (und es sey ein für alle Mahl erinnert, daß, wenn wir den Ausdruck Seele in der Folge brauchen, wir immer die menschliche Seele darunter verstehen) gehört, in so fern wir die Zustände derselben wahrnehmen, beobachten, erkennen, zur Natur. Es gibt aber eine dreyfache Art der Naturerkenntniß, nähmlich Naturbeschreibung, Naturgeschichte, Naturlehre, alle drey kommen in Rücksicht des Gegenstandes überein, und unterscheiden sich bloß in Rücksicht der Behandlung

desselben. Die Naturbeschreibung lehrt uns die charakteristischen Eigenschaften der Gegenstände der Natur kennen, und also die Gegenstände, von einander unterscheiden, die Naturgeschichte erzählt uns die Veränderungen dieser Gegenstände und die Naturlehre oder Naturwissenschaft erklärt die Erscheinungen, welche wir an den Gegenständen der Natur wahrnehmen, aus Gründen. Man wird also auch die Seele auf eine dreyfache Weise wissenschaftlich betrachten können; entweder man zählt die Eigenschaften und Wirkungen derselben auf, insoweit uns dieselben durch die Erfahrung bekannt gemacht werden (Naturbeschreibung der Seele); oder man erzählt die Veränderungen der Entwickelung und Ausbildung derselben (Naturgeschichte der Seele); oder endlich man stellt die Gesetze auf, welchen die Erscheinungen derselben unterworfen sind und macht diese dadurch begreiflich (Naturlehre der Seele).

Daß die letztere Naturerkenntniß (Naturlehre) der Vollkommenheit nach vor den übrigen den Vorzug verdient, ist wohl außer Zweifel; allein es ist auch eben so ausgemacht, daß sie der Naturbeschreibung durchaus nicht entbehren kann, und daß die Naturgeschichte ihr hülfreiche Hand leistet, ihren Zweck zu erreichen.

Die Psychologie soll nun dahin streben, Naturlehre der Seele zu seyn; allein sie ist freylich noch weit von der Vollkommenheit entfernt, die man bey ihr als Ziel sich vorsetzen muß. Nicht bloß daß sie wie jede Erfahrungserkenntniß nie auf Vollständigkeit wird Anspruch machen können, hat sie noch mit weit größern

Schwierigkeiten als die übrigen Erfahrungserkenntnisse zu kämpfen. Es ist so schwer sich selbst zu beobachten, man läuft so leicht Gefahr sich zu irren, Eigenliebe, Affect, Neigung, kann uns von der Wahrheit abführen; wir können nicht leicht unsern Zustand mittheilen; wir mißverstehen den andern in Rücksicht seines Zustandes, wenn wir ihn zu verstehen glauben; es mischen sich oft, uns unbewußt, eine Menge von Vorstellungen in die Beobachtungen und Untersuchungen über uns selbst. Aus allen diesen und noch mehreren andern Gründen, die der nachdenkende Leser leicht von selbst finden wird, erhellt, daß es von der Psychologie wohl insbesondere gelten wird, ihr Wissen ist Stückwerk.

So unvollkommen diese Wissenschaft aber auch immer ist, so ist doch das Studium derselben von sehr großem Werth. Es kann allerdings von einem denkenden Menschen mit Recht gefordert werden, daß er das, was sein eigentliches Selbst ausmacht, die in ihm liegenden Vermögen und Kräfte, von denen er Gebrauch macht und machen soll, näher kenne; und nur durch diese Kenntniß wird er in den Stand gesetzt werden, von seinen Vermögen und Kräften den richtigen Gebrauch zu machen, und den wahren Weg zur Ausbildung und Vervollkommnung derselben einzuschlagen. Freylich sind die meisten Menschen mit sich unbekannter als mit allen andern sie umgebenden, selbst kleinlichen Dingen; und wenn auch diese Unwissenheit dem gemeinen Haufen, der leider größten Theils seine Zeit und Kräfte anwenden muß, um nur sein thierisches Leben zu fristen, zu verzeihen ist, so kann

doch derjenige, welcher auf Cultur Anspruch machen und den Nahmen eines gebildeten Mannes verdienen will, durchaus auf dieselbe nicht Verzicht thun. Von dem Nutzen der Seelenlehre für Geschichte, Politik, Erziehung, Gesetzgebung, eigene moralische Bildung will ich nicht reden, weil ich mit Recht fürchten muß, meinen Lesern Dinge zu sagen, von denen sie längst überzeugt sind.

Mit der Seelenlehre selbst steht eine andere Wissenschaft in sehr genauer Verbindung, dieß ist die Anthropologie, Menschenkunde, Menschenlehre. Nicht bloß deßhalb, weil, wie wir schon oben erinnert haben, die Seelenlehre, trotz der allgemeinern Benennung doch eigentlich die menschliche Seele zum Gegenstande hat, sondern auch weil die Anthropologie *) sich auf die Kenntniß der Seele als des bessern Theils des menschlichen Seyns stützt; sie setzt die Kenntniß derselben voraus, bringt nur, da Seele und Körper beym Menschen so innig vereinigt sind, die Erscheinungen der erstern mit den Erscheinungen des letztern, so wie wiederum diese mit jenen, in Verbindung. Obgleich also beyde Wissenschaften dem Begriffe nach von einander verschieden sind, so wird es doch sehr schwer bey dem Vortrage derselben die Gränz-Linie genau zu befolgen, und dieß um so mehr, wenn man weder die Deutlichkeit aufopfern, noch vom Interesse etwas verloren gehen lassen will. Da es mir

*) Man muß aber Anthropologie nicht mit Physiologie des menschlichen Körpers verwechseln.

nun bey dem jetzigen Vortrage der Seelenlehre mehr darauf ankömmt, meinen Lesern deutliche und bestimmte Begriffe zu geben, und soviel als möglich Trockenheit zu vermeiden, als die schulgerechte Form zu beobachten, so werde ich nicht ängstlich diese Gränz-Linie beobachten, sondern da, wo ich es des Interesses oder der Deutlichkeit wegen für nöthig erachte, ins Gebieth der Anthropologie übergehen.

Die Untersuchungen über den menschlichen Geist zerfallen in zwey Theile; entweder betrachtet man die Seele in ihrem gesunden, oder in ihrem kranken Zustande; deßhalb hat die Psychologie zwey Hauptstücke, wovon das erste die Physiologie, das andere die Pathologie der menschlichen Seele vorträgt.

Der

Erfahrungsseelenlehre

Erstes Hauptstück.

Physiologie der menschlichen Seele.

Vom Bewußtseyn.

Was Bewußtseyn eigentlich sey, läßt sich weiter nicht sagen; ich weiß bloß, es ist ein meinem Innern Selbst Zugehöriges, ein Etwas, das ich dem beylege und zuschreibe, was ich Seele nenne. Meine Seele würde nicht Seele seyn, wenn sie kein Bewußtseyn hätte.

Ob ich aber gleich nicht sagen kann, was das Bewußtseyn ist, so unterscheide ich doch in mir verschiedene Arten des Bewußtseyns. Ich bin mir meiner selbst bewußt, als eines Subjects, als eines Etwas, von dem ich mancherley aussagen kann, dem mancherley Merkmahle zukommen; dieses Selbstbewußtseyn nennt man das reine Selbstbewußtseyn, und ich

nenne mich, in sofern ich dieß Bewußtseyn von mir habe, Ich. Was auch für Veränderungen immer mit meinen innern und äußern Zuständen vorgehen oder vorgegangen seyn mögen, so ist doch dieses reine Selbstbewußtseyn, dieses Ich immer unverändert geblieben. Was für ein Unterschied meines körperlichen und geistigen Zustandes, meiner äußern und innern Verhältnisse als ich angstvoll das A B C lernte und jetzt, da ich diesen Aufsatz niederschreibe! und doch bin ich mir bewußt, das Trotz des unendlichen Unterschiedes, Trotz der mannigfaltigen Veränderungen, die sich mit mir bis dahin zugetragen haben, ich doch ein und dasselbe Wesen bin, welches das A B C lernte und welches jetzt am Schreibtisch sitzt; mein Selbstbewußtseyn Ich ist unverändert dasselbe geblieben.

Denken wir ein wenig über diesen wirklich bald einleuchtenden Satz nach, so werden wir finden, daß nur dadurch, daß dieß Bewußtseyn Ich unwandelbar und unverändert ein und dasselbe bleibt, Erfahrung für uns möglich ist; nur dadurch, daß dieß Bewußtseyn dazu dient, alles Wechselnde daran als an Etwas Beharrliches zu knüpfen, wird es möglich Erfahrungen von sich selbst, ja Erfahrung überhaupt zu haben. Wäre mein Ich, das ich als Kind hatte, anders, als das was ich jetzt habe, so würde ich mich für zwey Wesen halten müssen, und ich würde beyde Erscheinungen, das Lernen der ersten Elemente des Unterrichtes und das Schreiben eines Buches, was ich beydes mir beylege, nicht zusammen verbinden können.

Dieses Selbstbewußtseyn Ich ist einfach und kann durchaus nicht weiter aufgelöst werden; es wird von den Philosophen der neuern Zeit das reine

Selbstbewußtseyn genannt, um es von dem empirischen Selbstbewußtseyn, welches unsere Zustände betrifft, und von dem wir bald mehr reden werden, gehörig zu unterscheiden.

Es gibt aber außer diesem reinen Selbstbewußtseyn Ich noch mehrere andere Arten des Bewußtseyns, und diese wollen wir jetzt kürzlich aufstellen. Auch von ihnen gilt, was oben beym reinen Selbstbewußtseyn erinnert worden, daß sie nähmlich nicht weiter zergliedert und auseinander gesetzt werden können; man kann nur dadurch Verständlichkeit bey seinen Lesern bewirken, daß man die einander entsprechenden obgleich verschiedenen Arten des Bewußtseyns gegen über stellt.

Erstens gibt es in Rücksicht des Vorstellens ein dreyfaches Bewußtseyn; das Bewußtseyn meiner selbst als Vorstellenden, das Bewußtseyn des Vorgestellten (des Gegenstandes) und das Bewußtseyn der Vorstellung. Ich stelle mir jetzt das Pantheon in Rom vor; so bin ich mir meiner bewußt als Vorstellendes, als dasjenige Ding, was die Vorstellung hat, man nennt dieß das Subject der Vorstellung; ferner unterscheide ich im Bewußtseyn die Vorstellung des Pantheons, als ein in mir Befindliches, mir Zugehöriges, aber auf etwas von mir als Vorstellendem verschiedenes Bezogenes, und endlich unterscheide ich das, worauf ich die Vorstellung beziehe, das Pantheon selbst, dieß nenne ich das Object der Vorstellung.

Vielleicht stößt einer oder der andere meiner Leser auf den Einwurf, daß ich doch auch eine Vorstellung von mir selbst haben kann, so daß also in diesem

Falle Subject und Object der Vorstellung zusammen fällt. Dieß ist freylich unbezweifelt gewiß; aber bey genauer Beobachtung wird man inne werden, daß man im Bewußtseyn sich doch als Vorstellendes und Vorgestelltes von einander unterscheidet. Das Bewußtseyn Ich, wodurch ich mich als Vorstellendes erkenne, bleibt unverändert, da hingegen das was ich als Vorgestelltes erkenne, in der Vorstellung wechseln kann und wirklich wechselt.

Dem Menschen, in sofern er das Vermögen hat, sich im Bewußtseyn von seinen Vorstellungen und den vorgestellten Gegenständen zu unterscheiden, kömmt Persönlichkeit *) zu. Man nennt diese Persönlichkeit logische Persönlichkeit, um sie von andern, von welchen weiter unten die Rede seyn wird, zu unterscheiden. Sie heißt logisch, weil sie sich auf Erkenntniß bezieht.

---

*) Vielleicht ist es einigen meiner Leser nicht unangenehm etwas über den Ursprung des Ausdrucks Person zu erfahren. Die Schaubühnen der Alten waren so groß, daß man künstliche Vorrichtungen treffen mußte, damit die Schauspieler in der Ferne erkannt und gehört werden konnten; darum trugen diese Masken; welche einerseits im Groben die Züge der Personen darstellten, welche sie vorstellten, andererseits eine solche Bildung des Mundes hatten, wodurch der Schall, wie durch ein Sprachrohr, verstärkt wurde. Des letztern Umstandes wegen wurde eine solche Maske persona genannt; so ward nachher der Ausdruck Personen von den darstellenden Schauspielern und endlich von Menschen, in sofern sie handeln, gebraucht.

Zweytens unterscheide ich mich in meinem Bewußtseyn von meinen Zuständen. Ich bin mir bewußt, daß ich jetzt nachdenkend bin, um meinen Lesern so deutlich als möglich zu werden, daß ich vor einer Stunde fröhlich war, weil ich angenehme Nachrichten erhielt u. s. w. Trotz des Wechsels des Bewußtseyns meiner Zustände, die auf einander folgend dargestellt werden, bleibt doch das Bewußtseyn Ich, als desjenigen, an dem diese Zustände sich finden, immer ein und dasselbe. Darum nenne ich mich Person, in sofern ich mich als den betrachte, dem diese Zustände zukommen. Man könnte diese Persönlichkeit ästhetische *) Persönlichkeit nennen.

Drittens wird sich der Mensch bewußt: Er soll. Dieses Bewußtseyn des Sollens wird dann am klarsten, wenn es sich den Neigungen entgegen stellt. Sollen setzt Freyheit des Willens voraus, denn wo diese nicht Statt findet, kann nur von Müssen die Rede seyn. Dem Menschen nun, in sofern er sich seiner selbst als freyes Wesen bewußt ist, kömmt Persönlichkeit und zwar moralische Persönlichkeit zu. Alle Dinge, welchen wir diese Freyheit der Willkür absprechen, nennen wir Sachen, sie mögen übrigens lebend oder nicht lebend seyn.

*) Der Ausdruck ästhetisch, wird hier nicht in dem neuern Sprachgebrauche genommen, wo man darunter etwas versteht, was mit Geschmacksurtheilen in Verbindung steht, sondern in dem Sinne der Alten, bey denen die Aisthesis Empfindung bedeutete.

Folgende Anmerkung ist um Verwirrung zu vermeiden nicht am unrechten Orte. So sehr es allerdings zu wünschen wäre, daß man für verschiedene Begriffe auch verschiedene Bezeichnungen brauchte, so ist dieß doch leider in der Sprache nicht immer der Fall, und dann ist es Pflicht des Lehrers auf den mehrfachen Gebrauch eines Wortes aufmerksam zu machen, um Verwirrung vorzubeugen. Dieß findet sich nun wirklich bey dem Worte moralische Person. — Einmahl nennt man moralische Person freye Wesen und stellt sie einerseits den Sachen (z. B. in der Vorschrift: Betrachte jedes vernünftige Wesen als Person, nicht bloß als Sache), andererseits den logischen und ästhetischen Personen gegenüber; ferner nennt man moralische Personen diejenigen, welche dasjenige gewissenhaft erfüllen, was die Pflicht von ihnen fordert, und setzt ihnen die unmoralischen entgegen; endlich spricht man auch von moralischen Personen im Gegensatz der physischen, und versteht sodann unter letztern einzelne Wesen (Individuen) mit freyem Willen, unter erstern eine Menge physischer Personen, deren gemeinschaftlicher Wille als Eins ausgedrückt wird, dahin gehören z. B. Staaten, Collegia, Gesellschaften u. s. w.

Von den verschiedenen Graden des Bewußtseyns.

Es gibt eine dreyfache Art der Größe, die man den Gegenständen beylegen kann, extensive, pro-

tensive und intensive die extensive Größe bezieht sich auf das Außereinanderseyn der Theile, so sind z. B. die Entfernung eines Orts vom andern, der Flächenraum eines Landes, der körperliche Inhalt eines Cylinders extensive Größen; die protensive Größe oder die Dauer bezieht sich auf das Daseyn in der Zeit, dahin gehört z. B. die Dauer eines angenehmen oder schmerzhaften Gefühls; die intensive Größe oder der Grad endlich wird nur dadurch wahrgenommen, daß sie dem Verschwinden sich nähern oder sich davon entfernen, abnehmen oder wachsen kann; so legen wir z. B. der Hitze, der Freude, dem Schmerz u. s. w. einen Grad bey. —

Auch das Bewußtseyn, in allen den im Vorhergehenden von uns angegebenen Arten, hat verschiedene Grade, es kann steigen und fallen. Bey Ohnmachten, beym Einschlafen nimmt das Bewußtseyn unserer Selbst, unserer Vorstellungen, unseres Zustandes immer mehr und mehr ab, und hört am Ende ganz auf, oder, was wahrscheinlicher ist, wird so gering, daß wir dasselbe nicht mehr zurückrufen können; wenn wir aus einer Ohnmacht oder aus dem Schlafe erwachen, so nimmt das Bewußtseyn nach und nach wiederum zu.

Wir unterscheiden nun dreyerley Arten der Grade des Bewußtseyns; ein dunkles, klares und deutliches. Das Bewußtseyn heißt dunkel, wenn es so schwach ist, daß man desselben nicht unmittelbar sondern bloß mittelbar inne wird; klar, wenn man desselben unmittelbar inne wird; deutlich, wenn das klare Bewußtseyn sich nicht bloß auf das Ganze, sondern auch auf die Theile erstreckt. Da das reine Selbst-

bewußtseyn Ich einfach ist, so kann es wohl klar, aber nicht deutlich werden. — Wir wollen das Gesagte an Beyspielen erläutern.

Man stellt mir einen Mann vor, den ich noch nie gesehen habe; ich unterrede mich eine kurze Zeit mit ihm und er verläßt mich. Der Mann interessirt mich ungemein, ich fühle mich so ganz zu ihm hingezogen; er hat etwas in seinem Gesicht, in seinem Wesen, in dem Ton seiner Stimme, was mich mächtig ergreift, was mir wohl in seiner Nähe macht, aber was es ist, was mich so anzieht, kann ich nicht angeben. Eben so schließt mir oft der Anblick eines Menschen, der mir völlig unbekannt ist, das Innere zu; ich könnte in seiner Nähe mich keines Dinges erfreuen, Centnerschwer drückt mich seine Gegenwart; ich erkenne die Wirkung und doch weiß ich die Ursache nicht zu nennen. Es müssen, so schließe ich mit Recht, Vorstellungen in mir sich finden, die mir den einen angenehm, den andern widrig machen, aber ich bin mir dieser Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt. Das wäre dunkles Bewußtseyn.

Wenn unser Selbstbewußtseyn in irgend einem Theile unserer Lebensdauer ganz aufhörte, so würden wir die Begebenheiten und Zustände während dieses Zeitraums durchaus nicht für die unsrigen erkennen, und mit den andern zusammen zu einer Lebensreihe, die wir die unsrige nennen, verknüpfen können. Nun aber gibt es mehrere Zustände des Gemüths, wo wir unserer Selbst nicht unmittelbar inne werden, wenn wir eifrig über Gegenstände nachdenken, dem Vortrage eines Lehrers zu folgen streben, der Erzählung der Unglücksfälle eines geliebten Freundes

aufmerksam zuhören; hier ist also das Selbstbewußtseyn dunkel.

Vom Podagra gequält, jammert und seufzt auf seinem Sorgstuhl der alte Vater; plötzlich öffnet sich die Thür, der weit entfernt wohnende geliebte Sohn tritt unerwartet ins Zimmer, der Vater vergißt die Schmerzen, springt auf und eilt in die Arme des Jünglings; hier verdunkelt die Freude das Bewußtseyn der körperlichen Schmerzen.

Der größte Theil der Menschen braucht für einzelne Fälle richtig die Begriffe Recht, Unrecht, Pflicht, Geboth, Gesetz u. s. w.; es ist ihm aber durchaus unmöglich, unterscheidende Merkmahle von diesen Vorstellungen anzugeben, er hat also zwar ein klares, aber kein deutliches Bewußtseyn derselben, was sich z. B. bey demjenigen findet, der diese Vorstellungen zergliedern kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß bey allem in uns befindlichen, was sich nicht auflösen läßt, höchstens nur ein klares, kein deutliches Bewußtseyn statt finden könne. Ferner daß in jedem deutlichen Bewußtseyn von Vorstellungen die Theile derselben klares Bewußtseyn haben müssen.

Der Grad des Bewußtseyns kann vermindert und erhöhet werden. Die Stärke desselben hängt zum Theil vom Körper ab, und zwar vorzüglich von der mehr oder mindern Reitzfähigkeit der Nerven; und so wie diese durch körperliche und geistige Mittel erhöht und erniedrigt werden kann, so kann eben dadurch der Grad des Bewußtseyns vergrößert und verkleinert werden. Die Anthropologie muß diese Ursachen näher bestimmen, uns sey es hier genug, den Satz im Allgemeinen

aufgestellt zu haben. So kann Blutverlust, oder Überfüllung des Magens, oder Ermüdung durch Körperanstrengung den Grad des Bewußtseyns verringern; so wie das Einathmen reiner Bergluft, Genuß leichtreitzender Getränke, z. B. des Champagners, dasselbe erhöhen. Das Bestreben klares und deutliches Bewußtseyn hervorzubringen, nennen wir Aufmerksamkeit (Attention). Sie ist entweder willkürlich oder unwillkürlich. Das was die unwillkürliche Äußerung der Aufmerksamkeit erzeugt, nennen wir Reitz derselben. So sind starke Sinneseindrücke, ein Blitz, ein Krachen, ein gefühlter körperlicher Schmerz u. s. w, Reitze für die Attention. Nicht alle Menschen besitzen gleiche Vollkommenheit des Attentionsvermögens. Die Vollkommenheit desselben besteht 1) in der Ausdehnung desselben, es gibt Personen, welche auf viele Gegenstände zu gleicher Zeit ihre Aufmerksamkeit richten können, z. B. der Directeur eines Orchesters, ein Feldherr in der Schlacht u. s. w., andere hingegen müssen sich auf einen Gegenstand einschränken; 2) in der Dauer. Sanguinische Personen, Kinder und der größte Theil der Frauen können nicht lange Zeit hindurch ihre Aufmerksamkeit anstrengen; 3) in der Stärke. Stark wird die Aufmerksamkeit genannt, wenn sie nicht leicht durch Reitze abgelenkt wird. Es gibt Personen, welche ein so schwaches Attentionsvermögen besitzen, daß sie dem ganzen Hause Stille gebiethen, um einen elenden Geschäftsbrief zu schreiben; welch ein Unterschied gegen die Aufmerksamkeit des Feldherrn, der im Gewühl der Schlacht alles beobachtet, Nachrichten hört, und angemessene Befehle ertheilt; 4) willkürliche Richtung.

Die Vollkommenheiten thun einander Abbruch; eine ausgebreitete Aufmerksamkeit verliert an Dauer und Stärke; so wie eine starke Aufmerksamkeit nicht lange dauern kann. Die Aufmerksamkeit ist in den Jahren der Kindheit und des hohen Alters nicht so vollkommen, als in den mittlern Jahren; im Alter fehlt es an Kraft überhaupt, ein Umstand, der auch bey den Kindern Statt findet, bey denen aber noch hinzukömmt, daß sie eine in Verhältniß auf ihren Verstand größere Einbildungskraft besitzen, welche durch innere Reitze ihre Aufmerksamkeit ablenkt. So ist auch der gemeine Mann größten Theils als Kind zu betrachten. Er kann seine Aufmerksamkeit nicht lange auf einen Gegenstand richten; aus dem Grunde nützen die Predigten äußerst wenig, weil sie viel zu lang sind, und weil den gemeinen Mann die Abwechselung des Singens und Hörens, das Gehen des Klingbeutels u. s. w. zerstreut. Daher muß man sich auch hüthen, Beyspiele, welche man den gemeinen Leuten und Kindern gibt, um ihnen etwas anschaulich und deutlich zu machen, zu sehr auszumahlen, weil sonst die Aufmerksamkeit leicht von der Hauptsache abgelenkt wird. — Die Mängel der Aufmerksamkeit, welche den oben angezeigten Vollkommenheiten gegenüberstehen, sind: Eingeschränktheit, Flüchtigkeit, Schwäche und unwillkürliche Richtung; von der letztern wird weiter unten geredet werden.

Daß man durch Übung sein Attentionsvermögen vervollkommnen kann, leidet keinen Zweifel.

Unaufhörliches Attendiren auf einen Gegenstand kann Verrückung hervorbringen. Die Nabelphilosophen in Indien, welche sich bemühen, Nichts zu denken, weil sie dann ihrer Meinung nach mit der allgemeinen Welt-

seele sich vereinigen, und die um nicht zerstreut zu werden, ununterbrochen auf ihren Nabel sehen, schlagen den geraden Weg zur Verrückung ein.

Zu ängstliches Attendiren auf seinen Gemüthszustand erregt leicht Schwärmerey und Wahnsinn, welchem sich auch der vortreffliche Haller näherte, der, wie man aus seinem Tagebuch sieht, ängstlich sich in Rücksicht seiner religiösen Überzeugungen beobachtete. Ängstliche Aufmerksamkeit auf sein körperliches Befinden erzeugt Hypochondrie und Grillenkrankheit; ängstliche Aufmerksamkeit auf sein Betragen in Gesellschaft macht genirt und verlegen; ängstliche Aufmerksamkeit auf das Urtheil der Menge raubt die nöthige Liberalität des Geistes.

Ängstliches Bestreben gewisse Vorstellungen los zu werden ist widersinnig, weil man sie dadurch dem Gemüthe nur desto tiefer eindrückt. Dem Attendiren steht das Abstrahiren gegenüber. Abstraction ist nicht eine bloße Unterlassung oder Verabsäumung der Attention, sondern es ist eine Thätigkeit des Gemüths, eine Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern in Einem Bewußtseyn abzuhalten.

Man braucht den Ausdruck abstrahiren in einer dreyfachen Bedeutung, 1. von etwas abstrahiren (abstrahere ab aliquo), von etwas absehen, hindern, daß eine Vorstellung sich nicht mit andern verbindet; so braucht man z. B. den Ausdruck, wenn man zu jemanden sagt: abstrahiren Sie einmahl davon, daß ich Ihr Freund bin, und sagen Sie mir Ihre Meinung über mein Betragen in dieser oder jener Sache, 2. etwas abstrahiren (abstrahere aliquid) von mehreren Vorstellungen eine aussondern und sie im Bewußtseyn behalten; so sagt man, er hat sich nunmehr schon

abstrahirt, wie er sich gegen seinen Herrn zu nehmen hat, 3. aus etwas abstrahiren (abstrahere ex aliquo), aus einer Menge Vorstellungen eine oder mehrere herausheben; so sagt man, er hat sich seine Curmethode aus eigenen Erfahrungen abstrahirt; er hat sich die Regeln des Umgangs aus Büchern abstrahirt.

Von einer sich aufdringenden Vorstellung zu abstrahiren erfordert mehr Geisteskraft als zu attendiren. Wir haben oben bey den Vollkommenheiten der Aufmerksamkeit angeführt, daß sie der Willkür unterworfen seyn muß; es muß bey mir stehen, meine Aufmerksamkeit von einem Gegenstande auf einen andern zu wenden, von dem ersten zu abstrahiren und auf den andern zu attendiren. Die vorsetzliche Ablenkung der Aufmerksamkeit von gewissen herrschenden Vorstellungen, in so fern damit zugleich eine Vertheilung derselben auf mehrere andere Gegenstände verbunden ist, nennt man Zerstreuung (dissipatio) und die Handlung, die dieß bewirkt, sich zerstreuen. Sie ist zur Erhohlung des Gemüthes und zur Stärkung und Sammlung der Kräfte nothwendig erforderlich. So geht man wenn man lange anhaltend über einen Gegenstand gedacht, spatzieren, um die Aufmerksamkeit auf andere von diesem Gegenstande ganz verschiedene Dinge zu leiten. Man macht eigentlich der unwillkürlich reproducirenden Einbildungskraft eine Diversion. Der willkürlichen Zerstreuung steht die unwillkürliche, welche man Abwesenheit des Geistes nennt (vielleicht auch, zum Unterschiede von der willkürlichen Zerstreuung, Zerstreutheit nennen könnte) gegenüber. Sie ist passiv. Daher nennt man den Zustand auch, zerstreut seyn. Das Zerstreutseyn rührt von dem Spiel der Einbildungs-

kraft her, das dem Willen nicht unterworfen ist. — Die habituelle Abwesenheit des Geistes kann bis zu einem unglaublichen Grade steigen, und sie macht vorzüglich für die Gesellschaft unnütz; auch bringt sie große Verwirrung in die Geschäfte, zu welchen Anwendung des Verstandes erforderlich ist. Aus dem Zustand der Zerstreutheit willkürlich heraustreten nennt man sich sammeln.

Von den drey Grundvermögen der Seele.

Wir legen einem Dinge ein Vermögen bey, in sofern wir in demselben den Grund denken, wodurch eine gewisse Wirkung möglich wird; so hat der Mensch z. B. ein Vermögen, gehabte Vorstellungen ins Bewußtseyn zurückzurufen, d. h. in ihm liegt der Grund, der es möglich macht, daß er sich an gehabte Vorstellungen wieder erinnern kann.

Äußert sich dieß Vermögen als wirkend, so wird es Kraft genannt. Beyde, Vermögen und Kraft kommen also darin überein, daß man sie einem Gegenstande beylegt, in sofern man demselben eine innere Ursachlichkeit zuschreibt; sie unterscheiden sich darin von einander, daß bey dem ersten die Wirkung bloß als möglich, bey der andern aber als wirklich betrachtet wird. So spricht man von der Kraft, die jemand angewandt hat, um eine Neigung zu überwinden.

Da wir nun eine Menge von Erscheinungen wahrnehmen, deren wirkenden Grund wir in die Seele setzen, so werden wir auch derselben Vermögen und Kräfte beylegen müssen; wir legen z. B. dem Men-

schen Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, Witz, Gefühlvermögen, Begehrungsvermögen u. s. w. bey.

So wahr das Gesagte auch ist, so würde man sich doch sehr irren, wenn man meinte, es sey schon alles geschehen, wenn man das Vermögen zu gegebenen Erscheinungen in uns, die offenbar nicht durch den Körper allein erklärt werden können, in die Seele setzt und diese Vermögen nach den Wirkungen oder auch anderweitig benennt. Diese Benennungen würden immer noch keine Erkenntniß der Seele geben. So z. B. wissen wir durch unsern innern Sinn, daß wir denken, und legen daher der Seele ein Denkvermögen eine Denkkraft bey, die wir **Verstand** nennen. Bliebe man dabey stehen, so wäre wenig für die Erkenntniß gewonnen; wir hätten höchstens einen Nahmen mehr gelernt.

Nun wissen wir freylich wohl, daß wir den Gegenstand, von dem wir durch unsern innern Sinn Wahrnehmungen erhalten (die Seele), durchaus nicht kennen, von ihm sind uns nichts weiter als Wirkungen und Zustände bekannt. Diese aber sind gewissen Gesetzen und Regeln unterworfen, welche wir aufstellen müssen. — Es ist genau eben so, als wenn jemand bey der Erscheinung, daß der Magnet das Eisen sich näher bringt, sich damit begnügen wollte, daß man diese Wirkung der anziehenden Kraft des Magneten zuschreibt, ohne daß man die Gesetze angibt, nach welchen diese Kraft wirkt, und die durch sie gewirkten Erscheinungen entstehen.

Die Erscheinungen, welche wir an unserm Ich wahrnehmen, lassen sich, in sofern man dabey auf den durch das Bewußtseyn bey den Vorstellungen gegebenen

Unterschied des Subjects und des Objects sieht, auf drey Hauptarten zurück führen; nähmlich auf Vorstellen eines Gegenstandes, auf Fühlen und auf Begehren. Beym Vorstellen eines Gegenstandes bezieht das vorstellende Subject seine Vorstellung auf ein Object, zur Erkenntniß desselben, daher nennt man das Vermögen, wodurch dieß geschieht, das Erkenntnißvermögen. Beym Fühlen werden wir uns bloß unseres Zustandes bewußt, ohne diesen objectiv d. h. in Beziehung auf Erkenntniß zu betrachten. Wir fühlen Lust oder Unlust. Das Vermögen, welches zur Möglichkeit dieser Erscheinungen erforderlich ist, nennt man Gefühlvermögen. Endlich kann eine Vorstellung in mir Ursache werden, daß ich den Gegenstand dieser Vorstellung hervor bringe; z. B. wenn ich mir den Geschmack des Champagner vorstelle und dieß mich bestimmt, mir eine Flasche hohlen zu lassen, dieß ist eine Äußerung des Begehrungsvermögens. Beym Erkennen bezieht das vorstellende Subject seine Vorstellung aufs Object; beym Fühlen geht das Subject nicht aus sich heraus; beym Begehren strebt es die Vorstellung zu realisiren, ihr ein Object zu geben. —

Da der Unterschied des Subjects, des Objects und der Vorstellung ein Grundunterschied ist, der uns unmittelbar im Bewußtseyn gegeben worden, und den wir nicht weiter ableiten können, so sind auch die darauf sich stützenden Vermögen der Seele: das Erkenntnißvermögen, das Gefühlvermögen und das Begehrungsvermögen Grundvermögen der Seele.

Ich will zu mehrerer Deutlichkeit des Gesagten, noch ein Beyspiel für die drey genannten Vermögen aufstellen: Ich höre Töne, und erkläre sie für ein

Adagio, das jemand auf der Flöte bläst; Erkennen; diese Töne gefallen mir, sie machen mir Vergnügen, Fühlen; ich wünsche auch die Flöte blasen zu können und nehme einen Lehrer in dieser Rücksicht an, Begehren.

Vom Erkenntnißvermögen.

Zum Erkennen gehört, daß man eine Vorstellung auf einen Gegenstand bezieht. Nun aber kann eine Vorstellung entweder unmittelbar auf einen Gegenstand bezogen werden, so daß zwischen der Vorstellung und dem vorgestellten Gegenstande nichts weiter sich findet, dann heißt sie eine Anschauung; oder aber die Vorstellung bezieht sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer Anschauung auf einen Gegenstand, dann heißt sie ein Begriff. Die Vorstellung, welche ich von der Feder habe, mit welcher ich jetzt schreibe; die Vorstellung von dem Buche, welches der Leser jetzt vor Augen hat, sind Anschauungen, weil sie unmittelbar das Object vorstellen; wenn ich hingegen sage Feder, Buch überhaupt, ohne mir eine bestimmte Feder, ein bestimmtes Buch vorzustellen, so beziehen sich die Vorstellungen Feder, Buch nicht unmittelbar auf Objecte, sondern wenn man durch sie zu den Objecten kommen will, so muß man zu Anschauungen seine Zuflucht nehmen. Die Vorstellungen Feder, Buch überhaupt sind also Begriffe.

Man könnte durch den Ausdruck Anschauung leicht verleitet werden, zu glauben, nur die unmittel-

baren Vorstellungen durchs Gesicht würden Anschauungen genannt; allein dieß ist nicht der Fall, sondern man belegt jede unmittelbare Vorstellung, auf welchem Wege wir auch dieselbe erhalten mögen, mit diesem Nahmen. Das Geläut der Glocken, was ich jetzt höre, der Duft der Rose, den ich rieche, der Geschmack des Tabaks, den ich rauche, die Glätte des Papiers, die ich durch meine Finger wahrnehme, die Vorstellung meines jetzigen Zustandes des ruhigen Nachdenkens um meinen Lesern recht deutlich zu werden, sind insgesammt Anschauungen.

Unser Erkenntnißvermögen äußert sich also auf eine doppelte Weise, durch Anschauungen und durch Begriffe; im ersten Fall nennt man es Sinnlichkeit, im zweyten Verstand.

Man braucht den Ausdruck Sinnlichkeit in der Philosophie in drey verschiedenen Beziehungen, wodurch derselbe drey verschiedene Bedeutungen erhält. Man spricht nähmlich von der Sinnlichkeit in Rücksicht auf jedes der drey Grundvermögen der Seele, in Rücksicht auf das Erkenntnißvermögen, das Gefühlvermögen und das Begehrungsvermögen.

Der Sinnlichkeit als Erkenntnißvermögen steht der Verstand gegenüber, und ich habe im Vorhergehenden beyde hinreichend von einander unterschieden.

Wenn man von sinnlichen Gefühlen redet, so stellt man ihnen die edlern Gefühle gegenüber; sinnliche Gefühle sind sodann diejenigen, welche wir mit den Thieren gemein haben, edlere, diejenigen, welche den Menschen als Menschen, d. h. in sofern sie vernünftige Wesen sind, zukommen. Zu den sinnlichen Gefühlen würden also gehören, das

unangenehme Gefühl des Hungers, des Durstes, der Kraftlosigkeit u. s. w., das angenehme Gefühl der Ruhe nach Ermüdung, der Lebenskraft, des Genusses des andern Geschlechtes u. s. w. Zu den edlern Gefühlen, das Gefühl der Überzeugung (gewöhnlich Wahrheitsgefühl genannt), das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, das moralische Gefühl u. s. w. Spricht man Sinnlichkeit in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, so stellt man ihm die practische Vernunft gegenüber. Das sinnliche Begehren gründet sich sodann auf die Neigungen und Triebe, die uns die Natur als lebenden Wesen gegeben hat, das vernünftige Begehren beruht auf der freyen Gesetzgebung und Vernunft.

Die Bedeutung des Ausdrucks in Beziehung auf das Gefühlvermögen und auf das Begehrungsvermögen, werde ich weiter unten bey Betrachtung dieser Vermögen selbst, noch ausführlicher aus einander setzen. Das bis jetzt Gesagte sollte bloß dazu dienen, Mißverständnissen bey den verschiedenen Bedeutungen des Wortes zuvor zu kommen.

Von der Sinnlichkeit oder dem Vermögen der Anschauungen.

Die Anschauungen, welche wir von Gegenständen haben, sind in Beziehung auf den Gegenstand von doppelter Art; entweder ist der Gegenstand gegenwärtig, d. h. er bringt in uns eine Veränderung des Zu-

standes der Seele hervor, welche der Grund zur Anschauung desselben wird, (in der Schulsprache ausgedrückt, die Anschauung entsteht unmittelbar dadurch, daß der Gegenstand uns afficirt *), oder der Gegenstand ist nicht gegenwärtig; er afficirt uns in dem Zeitpunct, da wir die Anschauung haben, nicht. Zu der ersten Art der Anschauung gehört die Vorstellung des Schlosses in Berlin, wenn ich dasselbe ansehe, zu der andern Art die Vorstellung des Pallastes der Tuillerien, welche ich in demselben Augenblick mir ins Bewußtseyn zurückrufe, um beyde Gebäude zusammen zu vergleichen. Dieser Eintheilung der Anschauungen zu Folge theilt man die Sinnlichkeit in den Sinn und in die Einbildungskraft, jener liefert Anschauungen von gegenwärtigen, diese von nicht gegenwärtigen Gegenständen.

Vom Sinn.

Der Sinn ist ein Anschauungsvermögen; seine Vorstellungen gründen sich auf das Afficirtwerden von Gegenständen. Ein solches Afficirtwerden nennen wir einen Eindruck erhalten, das Bewußtseyn solcher Eindrücke heißt Empfindung, die Empfindung

*) Afficiren heißt also einen Eindruck auf uns machen, eine Veränderung in uns hervorbringen, welches von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Worts afficiren abweicht.

also findet sich im Subject, und sie sind der Grund der Vorstellung (Anschauung) des Objects. Ich habe nur eine Anschauung vom Klappern der Mühle, welches ich jetzt höre, dadurch, daß in mir eine Veränderung (Eindruck) hervorgebracht wird, deren ich mir bewußt werde, (Empfindung) und diese ist der Grund der Anschauung. — Alle Anschauungen des Sinnes beruhen also unmittelbar *), auf Empfindung.

Soll ein Gegenstand in uns Empfindung hervorbringen, so müssen wir eine Fähigkeit, Empfänglichkeit, (Receptivität) dazu haben; der Sinn setzt also Receptivität voraus. — Beym Empfangen der Eindrücke verhalten wir uns leidend.

Da man sehr oft Empfindung und Gefühl mit einander verwechselt, wird es nöthig seyn, hier ein Paar Worte über beyde zu sagen. — Man braucht den Ausdruck Empfindung in zweyerley Bedeutung, in weiterer und engerer. Empfindung in weiterer Bedeutung ist das Bewußtwerden eines hervorgebrachten Zustandes unseres Gemüths. Empfindung ist also etwas Subjectives, etwas im Subject sich Findendes. Ist dieß Bewußtseyn dieses Zustandes von der Art, daß dadurch die Anschauung eines Gegenstandes bewirkt wird, so wird es Empfindung in engerer Bedeutung genannt, bekömmt es hingegen keine objective Beziehung, zu

---

*) Ich habe mit Vorbedacht unmittelbar ausgezeichnet, weil auch die Anschauungen der Einbildungskraft wie auch die Begriffe des Verstandes auf Empfindung beruhen können, aber mittelbar.

einer möglichen Erkenntniß des Gegenstandes, sondern bleibt es bloß subjectiv, so wird es Gefühl genannt, und ist entweder Lust oder Unlust. Wir wollen diesen Unterschied an einem Beyspiel deutlicher machen. Es bläs't jemand das Waldhorn; die in Bewegung gesetzte Luft bringt vermittelst der Gehörwerkzeuge eine Veränderung in meinem Körper und durch diesen (ich weiß nicht wie?) in meiner Seele hervor. Das Bewußtseyn dieses Zustandes, in sofern es dazu dient, daß ich die Vorstellung vom Blasen des Waldhorns erhalte, heißt Empfindung im engeren Sinn, ich erhalte dadurch eine Vorstellung des Objects; wenn ich hingegen sage, der Ton des Waldhorns, den ich höre, ist mir angenehm oder unangenehm, so ist bloß von meinem subjectiven Zustande, gar von keiner Vorstellung des Objects, die Rede, und das ist Gefühl. Beyde, Empfindung in engerer Bedeutung und Gefühl, kommen darin überein, daß das Gemüth bey beyden in einen Zustand versetzt wird, in welcher Rücksicht wir uns leidend verhalten, setzt also Empfänglichkeit, Receptivität voraus; darum belegt man beyde mit dem gemeinschaftlicher Nahmen der Empfindung in weiterer Bedeutung; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die Empfindung eine objective, das Gefühl eine bloß subjective Beziehung hat.

Was da macht, daß ich sage, die Wiese ist grün, ist Empfindung; was da macht, daß ich sage, daß Grün thut mir wohl, ist Gefühl.

Der nachdenkende Leser kann hier leicht auf eine Schwierigkeit stoßen, die ich daher hier aufstellen und heben will. Wir haben schon oben bemerkt, daß es

Anschauungen von den Zuständen des Ichs gibt, wobey wir uns selbst innerlich wahrnehmen, z. B. wenn ich inne werde, daß ich mich im Zustande des Nachdenkens, der Zufriedenheit, der Reue u. s. w. befinde. Auch diese Anschauungen, so fern sie gegenwärtige Zustände angehen, beruhen unmittelbar auf Empfindung in engerer Bedeutung, ob es uns gleich unbegreiflich ist, wie der Mensch sich innerlich selbst afficiren kann; denn ob gleich die innere Anschauung einen Zustand des vorstellenden Subjects vorstellt, so betrachtet sich doch das Subject in dieser Rücksicht selbst als Gegenstand. Ich fühle Reue, ist Gefühl; ich nehme wahr, daß ich Reue fühle, ist Anschauung, und beruht auf Empfindung in engerer Bedeutung.

Der Sinn selbst ist entweder **äußerer** oder **innerer**; der **äußere** Sinn gibt Anschauungen von Gegenständen, die wir von unserm Ich unterscheiden, zu denen also auch unser eigener Körper gehört. Die Anschauungen haben das Eigenthümliche, daß sie das Merkmahl des Räumlichseyns an sich tragen; alle äußern Gegenstände müssen irgend **wo** seyn, d. h. eine Stelle im Raume einnehmen.

Alles was den Raum erfüllt, wird Körper genannt; also ist der Inbegriff der Anschauungen des äußern Sinnes die Körperwelt.

Der innere Sinn gibt uns Anschauungen von den Zuständen unsers Ichs. Seinen Anschauungen kömmt das Räumlichseyn nicht zu; niemand frägt nach der Länge, Breite und Höhe eines Zustandes des Gemüths.

Von den Sinneswerkzeugen.

Wir stehen mit der äußern Sinnenwelt vermittelst unsers Körpers in Verbindung, durch diesen wirkt sie auf uns, wir auf sie ein. Daß bey den Vorstellungen des äußern Sinnes also die Gegenstände auf den Körper einwirken, und die Veränderung, die in demselben hervorgebracht wird, die Ursache der Veränderung des Gemüthszustandes ist, welche wir Empfindung nennen und wodurch die Anschauungen hervorgebracht wird, ist keinem Zweifel unterworfen; ob wir gleich nicht darthun können, wie eine Veränderung im Körper, eine Veränderung im Gemüth hervorbringen kann. Der Körper ist also diesem zu Folge die Bedingung, unter der wir von äußern Gegenständen anschauliche Vorstellungen erhalten können. — Diejenigen Theile des Körpers nun, auf welche die äußern Gegenstände vorzüglich einwirken, damit wir Empfindung und dadurch Anschauung erhalten, heißen Organe. Es gibt also Organe des äußern Sinnes, z. B. das Auge, das Ohr u. s. w. Diese Organe empfinden nicht selbst, schauen auch nicht selbst an, sondern sie sind die körperlichen Bedingungen, unter welchen wir empfinden und äußerlich anschauen.

Ob der innere Sinn, um Empfindungen und Anschauungen zu haben, so lange die Seele mit dem Körper verbunden (der Mensch, Mensch) ist, gleichfalls körperlicher Organe bedürfe, ist wohl schwerlich ganz auszumachen; doch sollte man es fast aus dem Umstande schließen, daß lange Beschäftigung des innern Sinnes

auch körperliche Müdigkeit erzeugen kann; so wie es überhaupt wohl möglich ist, daß jede Äußerung der Kräfte des Geistes während unsers Erdenlebens körperliche Bedingungen erfordert.

Meine Leser werden übrigens leicht eingesehen haben, daß der Sinn, als Vermögen, der Seele zugehört, die Sinneswerkzeuge aber am Körper sich finden.

Die bestimmtern Theile des Körpers, durch welche wir Empfindungen erhalten, sind die Nerven; dieß sieht man daraus, daß Theile, die keine Nerven enthalten, uns keine Empfindung verschaffen, z. B. die Haare und die Nägel. Die eigenthümliche Beschaffenheit derselben, wie auch die Veränderung, die in denselben hervorgebracht werden muß, damit wir Empfindung erhalten, ist kein Gegenstand der Untersuchung für die Erfahrungsseelenlehre, sondern gehört in die Physiologie des menschlichen Körpers. Nur so viel ist ausgemacht, die Veränderung der Nerven muß Bewegung seyn; wie aber Bewegung und Empfindung, völlig ungleichartige Dinge, so innig zusammen verbunden seyn können, ist uns unerklärbar.

Was die eigenthümliche Veränderung in den Nerven hervorbringt, wird Reitz genannt; die Nerven müssen aber Empfänglichkeit für Reitz haben, dieß heißt Reitzbarkeit (Irritabilität); um sie aber von der Reitzbarkeit der Muskeln zu unterscheiden, wird sie Sensibilität (Empfindungsfähigkeit) genannt.

Vom äußern Sinn.

Man spricht sehr oft von fünf Sinnen, auch wohl von fünf äußern Sinnen; aber dieß sind nicht so viel verschiedene äußere Anschauungsvermögen, sondern ein und dasselbe Vermögen liefert fünf verschiedene Arten der Anschauungen, und der Unterschied derselben beruht theils auf der Verschiedenheit der Organe, auf welche eingewirkt wird, theils auf der Art und Weise, wie eingewirkt wird. Die Anschauungen des Gesichts sind von denen des Gehörs unterschieden, weil Auge und Ohr verschiedene Organe sind; man kann vermittelst der Zunge schmecken und kosten, je nachdem der Gegenstand entweder aufgelös't auf die Geschmackswärzchen chemisch einwirkt, oder bloß mechanisch die Nerven reitzt. Doch ist zu bemerken, daß man an den Nerven der verschiedenen Sinneswerkzeuge selbst keinen wesentlichen Unterschied hat wahrnehmen können.

Der verschiedenen Äußerungen des äußern Sinnes gibt es beym Menschen folgende fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten.

Daß es Thiere gibt, die weniger als fünf Sinne haben, ist ausgemacht; ob nicht aber auch Thiere sich finden, die einen sechsten Sinn haben, ist schwerer zu entscheiden. Vielleicht haben diejenigen Insecten, welche Fühlhörner (Antennen) besitzen, einen solchen Sinn; denn daß diese Antennen Organe sind, macht ihr Bau sehr wahrscheinlich, und daß sie nicht zum Tasten dienen, scheint daraus hervorzugehen, daß

das Thier nicht die Körper damit berührt, sondern sie ausstreckt, um sich nahende Gegenstände schon in der Ferne wahrzunehmen. Wie dem aber auch seyn mag, so werden wir uns von einem sechsten Sinn zwar einen von unsern fünf Sinnen abgezogenen allgemeinen Begriff machen können, aber nie eine Erkenntniß desselben bekommen, weil uns die dazu erforderliche Anschauung mangelt. Es wird uns eben so gehen, wie dem Blindgebornen, welchen seine vier Sinne zwar in den Stand setzen, sich analogisch einen fünften Sinn zu denken, aber doch dadurch immer keine Erkenntniß des Sehens bekömmt.

Vom Sinn des Gesichts.

Das Auge ist das Organ des Gesichts. Die Structur desselben gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in die Physiologie des menschlichen Körpers *). Der Gegenstand wirkt nicht unmittelbar auf das Auge ein, sondern vermittelst einer sehr feinen Materie, welche man Lichtmaterie nennt.

Nicht alles, was wir von den Gegenständen, welche wir sehen, aussagen, wird uns unmittelbar

---

*) Um nicht zu weitläuftig zu werden, merken wir an, daß dieß von allen Organen der äußern Sinne gilt, und wir werden also bey den übrigen Sinnen diese Bemerkung weglassen.

durch das Auge gegeben, sondern vieles wird nur geschlossen.

Das Auge gibt uns bloß Vorstellungen von Flächen, von den verschiedenen Graden des Lichts, mit dem sie erleuchtet sind, und endlich von den Farben, welche nichts als Modificationen des Lichts sind. Alles andere, was wir zu sehen glauben, bringen wir durch Schlüsse heraus; dahin gehören: 1) die dritte Dimension des Raumes, welche zum Körper erforderlich ist, die Tiefe, (so wie auch Erhabenheit und Vertiefung) wir lernen diese erst durch's Tasten kennen; da das Licht nach Maßgabe der Entfernung abnimmt, so wird dieß durch das Auge Gegebene ein Merkmahl, wodurch wir auf die dritte Dimension des Raumes schließen. Daß diese Behauptung richtig ist, sieht man daraus, daß Gemählde vermittelst Licht und Schatten in uns Vorstellungen körperlicher Gegenstände hervorbringen können. 2) Die Entfernung der Gegenstände. Daß wir diese nicht unmittelbar durchs Auge, sondern vermittelst der auf Gesichtsvorstellungen gebauten Schlüsse erkennen, sieht man daraus, daß man die Entfernungen der Gegenstände oft unrichtig angibt, z. B. die Fixsterne, welche uns alle gleich fern erscheinen, oder Bäume, die mehrere Fuß von einem Hause entfernt sind, und die uns, wenn wir uns selbst in beträchtlicher Entfernung vom Hause befinden, ganz nahe an demselben zu stehen scheinen. Wir schließen nun die Entfernung der Gegenstände aus der Stärke des Lichts, und wenn uns die Größe derselben bekannt ist, aus der Größe des Sehewinkels, in welchem wir den Gegenstand erblicken. Sehewinkel nennen die Mathematiker denjenigen Winkel, der entsteht, wenn man das

Auge als einen Punct betrachtet und von den beyden äußersten Puncten eines Gegenstandes grade Linien nach dem Auge zieht. — Wenn man bestimmter physiologisch sprechen will, so muß man statt Sehewinkel sagen, die Entfernung der beyden äußersten Gränzen des Theiles der Netzhaut, welche rafficirt worden ist. — Ich kann die Entfernung eines Thurms, aus der Dunkelheit, in der er mir erscheint, und wenn ich seine Größe kenne, aus der Größe des Sehewinkels, in dem ich ihn wahrnehme, schließen. Daraus löſ't sich nun das Räthsel, wie ich bey Gegenständen, deren Größe oder Stärke des Lichts, aus bestimmten Entfernungen gesehen, mir nicht bekannt sind, ganz unrichtig über ihre Entfernung urtheile. 3) Die Größe des Gegenstandes. Auch sie wird uns nicht unmittelbar durch das Auge gegeben, sondern wir schließen sie aus der Größe des Sehewinkels, der Entfernung und der Stärke oder Schwäche des Lichts, in welchen der Gegenstand erscheint. — Daß dieß seine Richtigkeit hat, sieht man daraus, daß man die Größe der Ziffern an einer Thurmuhr, oder des auf den Thurm gesetzten Knopfs nicht anzugeben vermag. Wer erstaunt nicht, wenn er hört, daß die Ziffern der Uhr des Michaelsthurms in Hamburg über 5 Fuß groß sind, da sie doch von unten gesehen, nur lesbare Größe haben. *)

*) Das was über dasjenige gesagt worden, was wir wirklich sehen und was wir bloß durch Gesichtsvorstellungen geleitet schließen, wird für diejenigen Leser, welche keine physiologischen und optischen Kenntnisse besitzen, allerdings immer noch Schwierigkeiten haben; allein es war nicht möglich, die Darstellung

Dasjenige, was wir bey den Gesichtsvorstellungen nicht unmittelbar durchs Auge erhalten sondern schließen, scheint uns doch unmittelbar durchs Gesicht gegeben zu seyn, weil die Vorstellungen desselben sehr leicht hervorgebracht werden, und sich mit den Gesichtsvorstellungen verbinden. Niemand von uns wird z. B. inne, daß er die Entfernung des Gegenstandes nicht sieht, sondern schließt, indem er mit dem Sehen die Vorstellung des Tastens verbindet, weil der Schluß, wodurch dieß geschieht, wegen der oftmahligen Wiederhohlung, äußerst schnell gemacht wird.

Es ließen sich freylich manche interessante Untersuchungen über das Sehen hier anstellen, z. B. wovon die scheinbare Größe des Mondes, die für verschiedene Menschen verschieden ist, abhängt; oder warum uns der Mond größer beym Aufgehen, als wenn er mitten am Himmel steht, erscheint u. s. w.; allein alle diese Untersuchungen gehören theils in die Optik, theils in die Physik und müssen also hier übergangen werden.

Es gibt Personen, welche sehr scharf sehen, auch die verschiedenen Grade des Lichts gehörig unterscheiden, durchaus aber keinen Unterschied unter den Farben machen können; dieß scheint zu beweisen, daß die Vor-

---

faßlicher zu machen, ohne die Gränzen des hierher gehörigen Vortrags unverhältnißmäßig zu überschreiten. Das Gesagte wird aber, wie ich glaube, doch hinreichend seyn, um die aufgestellten Sätze zu verstehen, wenn gleich nicht um sie durchaus zu begreifen.

stellung der Farben nicht von der Verschiedenheit des Grades des Lichts, sondern von der Modification desselben abhängt. Aber auf der andern Seite ist ausgemacht, daß ein stärkerer Grad des Lichts erforderlich ist, um die Farbe des Gegenstandes, als den Umriß desselben zu sehen. Man kann in einer gewissen Entfernung einen Menschen noch recht gut erkennen, wenn man schon die Farbe seines Kleides nicht mehr gehörig angeben kann. Übrigens gehören die Hypothesen über die Farben nicht in die Erfahrungsseelenlehre.

Man hat die Frage aufgeworfen: wie geht es zu, daß wir mit zwey Augen nicht doppelt sehen? Bey dieser Frage hat man außer Acht gelassen, daß die Veränderung der Nerven, welche der äußere Gegenstand bewirkt, die dadurch in der Seele hervorgebrachte Empfindung, und endlich die durch diese Empfindung erzeugte Anschauung eines Gegenstandes völlig ungleichartig sind, und daß, ob wir gleich wissen, daß sie in der Verbindung von Ursache und Wirkung stehen, wir doch auf keine Weise die Möglichkeit dieser Verbindung einsehen. Daraus ergibt sich nun, daß man aus der Beschaffenheit eines der genannten drey Stücke, Nervenveränderung, Empfindung und Anschauung durchaus die Beschaffenheit der übrigen nicht erklären und begreiflich machen kann. Wir müssen uns begnügen, sie wie die Erfahrung es uns lehrt, im Verhältniß von Ursache und Wirkung zu denken, ohne dieß weiter erklären zu wollen. Dieß vorausgesetzt, so sieht man bald ein, daß die Frage, warum bey Mehrheit der Organe doch nur Einheit der Anschauung entspringt, von der Hand gewiesen werden muß; die Natur kann sehr mannigfaltige Anstalten für eine gewisse Art der

Empfindung treffen, wodurch aber die Vorstellungen der Objecte nicht vervielfältigt werden. Aus dem Umstande, daß wir zwey Augen haben, folgt nicht, daß wir nun doppelt sehen; eben so wenig, wie aus dem, daß wir zwey Ohren haben, daß wir doppelt hören; oder daß, weil die Spinne sechs Augen hat, daß sie sechsfach sieht. — Doppelt Sehen, doppelt Hören ist also ein Zeichen der Unordnung im Organe oder im Wahrnehmungs- und Anschauungsvermögen. So wird man z. B. doppelt sehen, wenn man ein Auge mit dem Finger auf- oder abwärts drückt.

Auf der andern Seite scheint es allerdings aus Erfahrungen hervorzugehen, daß jeder vorzüglich mit einem Auge sieht, d. h. ob gleich, wenn wir eine Menge von Gegenständen mit einem Mahl übersehen, beyde Augen thätig sind, (welches man deutlich inne wird, wenn man sich ein Brett zwischen beyde Augen hält, oder wenn man erst mit jedem Auge einzeln, und sodann mit beyden zugleich sieht, in welchem letztern Fall man ein größeres Gesichtsfeld erhält, mehr Gegenstände übersieht); so ist dennoch bey jedem Menschen ein Auge, dem die Seele vorzüglich ihre Aufmerksamkeit widmet. Welches von beyden Augen dieß sey, kann man am leichtesten dadurch erkennen, daß man in einem finstern Zimmer einen dunkeln Stab so vor ein brennendes Licht hält, daß dasselbe dadurch gedeckt (d. h. nicht sichtbar) wird, da denn der Schatten des Stabes auf das Auge fällt, welches man brauchte, um Auge, Stab und Licht in eine gerade Linie zu bringen.

Ich übergehe hier die Widerlegung der Hypothesen, welche man sonst zur Beantwortung der gegebenen

Frage: warum wir mit beyden Augen nicht doppelt sehen? aufstellte, weil das Vorhingesagte die Beantwortung überflüßig macht.

Wer die Structur des Auges aus der Physiologie kennt, weiß, daß das Licht im Auge so gebrochen wird, daß ein verkleinertes aber umgekehrtes Bild des Gegenstandes von uns auf der Netzhaut gesehen wird, wenn wir dieselbe, nachdem sie entblößt worden, betrachten; eben so wie wir die Bilder der Gegenstände auf der weißen Wand der dunklen Kammer (camera obscura) erblicken. Hierauf gründete man die Frage: Wie geht es zu, daß wir die Gegenstände nicht doppelt sehen, da doch das Bild, was von ihnen auf der Netzhaut entsteht, umgekehrt ist? So wie die Frage da steht, ist sie an sich schon ohne Sinn, denn sie setzt voraus, daß die Seele die Netzhaut ansieht, weil nur durch das Sehen erst ein Bild entspringt. Aber, wenn man sie auch dahin abändern wollte, daß man statt Bild Veränderung in den Nerven der Netzhaut setzte, so würde sie doch aus den Gründen, welche wir oben bey der Frage vom Doppeltsehen aufstellten, gleichfalls von der Hand gewiesen werden müssen.

Um klare und richtige Vorstellungen durch den Sinn des Gesichts zu erhalten, sind nicht bloß Gesundheit des Organs und die nöthige Aufmerksamkeit, sondern auch gewisse äußere Bedingungen erforderlich; diese sind kürzlich folgende: der Gegenstand muß die gehörige Entfernung haben, die freylich für verschiedene Menschen verschieden ist. Sehr entfernte Gegenstände sehen wir entweder gar nicht, oder doch nicht deutlich, theils wegen der Schwäche des Lichts, das im Quadrat der Entfernung abnimmt, theils wegen der

Kleinheit des Sehewinkels. Auch ein gutes Auge sieht einen erleuchteten Gegenstand nicht mehr, wenn der Sehwinkel kleiner als eine Minute wird, leuchtende Gegenstände sind zwar in einer weitern Entfernung noch sichtbar, aber sie erscheinen uns sodann ohne bemerkbaren Durchmesser. — Eben so wenig wird ein Gegenstand gesehen, wenn er dem Auge zu nahe ist. — Übung kann hierin vieles verändern.

Daß die Größe der Gegenstände nach Verschiedenheit der Entfernung derselben verschieden seyn kann, bedarf wohl kaum einer Erinnerung, da man leicht einsieht, daß die Größe des Sehwinkels von der Entfernung und der Größe des Objects zusammen genommen abhängt.

Ferner ist zum deutlichen Sehen erforderlich, daß die Stärke des Lichts gewisse Gränzen nicht überschreite, weder stärker, noch schwächer werde; wird das Licht zu stark, so geht die Gesichtsempfindung in Gefühl über, (wir werden geblendet), wird das Licht zu schwach, so ist der Eindruck zu schwach; es wird keine wahrnehmbare Empfindung und also auch keine Gesichtsvorstellung erzeugt, wir sehen nichts. Diese Gränzen des Lichts sind für verschiedene Personen verschieden und von dem Grade der Reitzbarkeit des Auges abhängig; nur können in der Regel diejenigen, welche bey sehr schwachem Lichte noch sehen, keinen starken Grad des Lichts vertragen und umgekehrt, wer starkes Licht vertragen kann, kann gewöhnlich bey schwachem Lichte nicht sehen. — Die Albinos, Kakerlaken, Cretins u. s. w. deren Augen röthlich sind, sehen da noch, wo kein anderer wegen Dunkelheit

mehr etwas unterscheiden kann; bey Tage aber blinzeln sie beständig.

Die Gewohnheit und Übung kann auch in dieser Rücksicht viel verändern. Man erzählt von einem Engländer, der in ein dunkles Gefängniß geworfen wurde, in welchem er eine ganze lange Zeit hindurch nichts sah; nach und nach aber lernte er, selbst bey dem geringen Grade des Lichts, das sich in seinem Kerker befand, sehen; erst die Wände, dann die Haut seiner Hände u. s. w.

Daß man nichts sieht, wenn man plötzlich aus dem Dunkeln ins Helle oder aus dem Hellen ins Dunkle kömmt, rührt daher, daß Zeit erforderlich ist, damit die Pupille sich erweitere oder verengere, um nur so viel Licht als nöthig ist, auf das Innere des Auges einwirken zu lassen.

Endlich muß der Eindruck, welchen das Object in unserem Auge hervor bringt, eine gewisse Dauer haben, wenn die von ihm zu erhaltende Gesichtsvorstellung die gehörige Vollkommenheit haben soll; ist diese Dauer zu kurz, so sehen wir den Gegenstand entweder gar nicht, oder doch undeutlich. Der Taschenspieler nimmt in die rechte Hand eine goldene Dose und bringt sie, wenn wir es fordern, in die linke, ohne daß wir sehen, wie es zugeht. Diese Erscheinung erklärt sich dadurch, daß er die Dose mit einer solchen Schnelligkeit herüber wirft, daß die Zeit ihrer Bewegung kleiner ist, als die zu ihrer Wahrnehmung erforderliche Zeit. Sobald der Gaukler die Dose ein wenig langsamer wirft, so sehen wir etwas undeutlich vor den Augen vorüber gehen.

Man kann die Frage aufwerfen: bekommen wir durch den Sinn des Gesichts solche Vorstellungen, daß

wir durch diese die Gegenstände sogleich außer uns versetzen, oder schließen wir bloß, daß äußere von uns verschiedene Gegenstände diese Vorstellungen erzeugen, in sofern uns das Tasten dabey leitet? Mit andern Worten: Würden wir, wenn wir bloß den Sinn des Gesichts hätten, die Gesichtsvorstellungen auf etwas außer uns beziehen, oder würden wir sie bloß für etwas in uns befindliches halten? — Da die Zwischenmaterie, welche zum Sehen erfordert wird, so äußerst fein ist, so wird das Organ sehr wenig afficirt, und dadurch leitet es uns sehr leicht zur Vorstellung eines von uns verschiedenen Gegenstandes; allein daß dieser Gegenstand außer uns ist, einen andern Ort im Raume einnimmt, erkennen wir erst durchs Tasten.

Es ist durchaus nicht auszumachen, ob die Eindrücke des Gesichts bey verschiedenen Menschen gleich oder verschieden sind; ob z. B. zwey Menschen von einer Wiese, welche beyde grün nennen, einerley Gesichtseindruck haben. Daß sie in der Benennung der Farbe überein kommen beweist durchaus nichts; denn gesetzt der eine, wenn er grün sagte, hätte den Eindruck a und der andere den Eindruck b, so würde, wenn beyde einen Gegenstand ansähen, und der erste den Eindruck a erhielte, der andere den Eindruck b bekommen und also beyde den Gegenstand grün nennen. Die Sache läßt sich also durchaus nicht entscheiden; allein aus dem Umstande, daß manche Menschen eine Zusammensetzung von Farben nach ihrem Geschmacke finden, die andern unerträglich ist, sollte man wohl vermuthen können, daß die Gesichtseindrücke verschieden sind.

Bey dieser Gelegenheit will ich einen Irrthum heben, der sehr oft gemacht wird. Man hat mehrere Fäl-

le, wo Blindgeborne durch das Betasten der Oberfläche der Körper die Farben derselben richtig angaben. Wenn man dieß so verstehen wollte, der Blindgeborne hätte durch das Tasten dieselbe oder eine ähnliche Vorstellung von den Farben erhalten, wie wir Sehende sie durchs Gesicht bekommen, so würde man sehr irren. Der Blinde unterschied nur durchs Tasten die verschiedenen Oberflächen in Rücksicht der Rauhigkeit, Glätte, Härte u. s. w. und da er sich den Eindruck merkte, den ein Körper, welchen die Sehenden z. B. roth nannten, auf seine Fingerspitzen machte, so nannte er den Körper auch roth. —

Auffallend, wenn gleich aus dem was wir so eben gesagt haben, erklärlich, ist der Ausspruch eines Blinden, die rothe Farbe verhalte sich zu den übrigen Farben, wie der Ton der Trompete zu den Tönen der übrigen Blaseinstrumente. Als ich im vergangenen Jahre in Paris war, erzählte mir der Abbe Siccard, Director des Taubstummeninstituts, folgende merkwürdige Anecdote, deren Wahrheit mir mehrere glaubwürdige Männer verbürgten. Der Minister des Innern besuchte einmahl das Institut und unterhielt sich vorzüglich mit Matthieu, einem taubstummen Zögling von Siccard, der zugleich sein Gehülfe im Unterrichte ist. Der Minister legte Matthieu die Frage vor: Was Hören sey? und dieser antwortete: Hören heißt etwas durch das Ohr vernehmen, allein ich verstehe das nicht. Als er ihn darauf ferner fragte, ob er z. B. beym Blasen der Trompete gar keine Empfindung habe, so gab er zur Antwort: ich fühle es, wenn die Trompete geblasen wird. Er wollte nähmlich ausdrücken, er fühle die Bewegung der Luft, welche durch das Blasen der

Trompete hervor gebracht wird. Der Minister fuhr fort: womit würden Sie das Blasen der Trompete vergleichen? Matthieu besann sich eine Zeitlang und sagte darauf: die Trompete verhält sich zu den übrigen Blasinstrumenten, wie die rothe Farbe zu den übrigen. — Dieses Zusammenstimmen beyder Antworten des Blinden und Taubstummen ist sowohl wegen des treffenden Vergleichs, als wegen des Zusammenstimmens äußerst merkwürdig. Siccard versicherte mich, daß Matthieu so viel er wisse, nie von der oben angeführten Antwort des Blinden etwas gewußt habe, und daß er sehr erstaunt gewesen sey, als er ihm diese ähnliche Antwort erzählt habe.

Es gilt von dem Sinne des Gesichts, was von allen unsern Kräften überhaupt gilt, daß sie nähmlich durch Übung vervollkommnet werden; so daß selbst Fehler der Kurzsichtigkeit sowohl als der Fernsichtigkeit durch lange anhaltende Übung vermindert werden können. Vorschriften dazu ausführlich anzugeben, ist hier der Ort nicht.

Übrigens ist es eine alte Bemerkung, daß zum Sehen mehr als gesunde Augen gehören. Ich will diese Bemerkung durch ein Beyspiel bestätigen. Als Ludwig XVI. mit seiner Familie im Tempel saß, verkaufte man Kupferstiche, auf welchen eine Urne und andere Gegenstände abgebildet waren; sie enthielten zugleich die Umrisse von den Köpfen des Königs und seiner Familie. Sehr viele Personen konnten sie nicht von selbst auffinden; selbst wenn man ihnen sagte, was auf dem Bilde zu suchen sey; man mußte sie ihnen zeigen, wenn sie sie sehen sollten; nachher fehlten sie darin freylich nie. — So finden Gemähldekenner Schönheiten

oder Fehler in einem Gemählde, die derjenige, welcher nicht gewöhnt ist, Gegenstände der Art zu sehen, gar nicht wahrnimmt, wenn er das Kunstwerk auch noch so genau betrachtet. Dieselbe Bemerkung läßt sich auch in Rücksicht der übrigen Sinne machen; der Musiker hört Mistöne, die niemand außer ihm wahrnimmt, und der Feinschmecker schmeckt Bestandtheile einer Speise heraus, deren Daseyn der andere nicht ahndet.

Ich schließe hier die Betrachtungen über den Sinn des Gesichts, weil ich das, was sich sonst noch wichtiges über denselben sagen ließe, in den allgemeinen Betrachtungen und Vergleichungen der fünf äußern Sinne überhaupt, aufstellen werde.

Vom Sinn des Gehörs.

Das Ohr ist das Organ des Hörens; allein nur der Gehörnerve, welcher hinter dem Trommelfell liegt, gibt eigentlich die Empfindung, aus der Gehörvorstellungen entspringen, und sowohl das äußere Ohr, als auch die meisten inneren Theile desselben dienen bloß, die bewegte Luft zu empfangen, fortzupflanzen, zu verstärken und zu modificiren.

Der Gegenstand, welcher in uns Gehörvorstellungen hervorbringt, wirkt nicht unmittelbar auf das Organ ein, sondern vermittelst der Luft, welche durch ihn in Bewegung gesetzt wird. Wie die bewegte Luft den Gehörnerven afficirt, und wie die in dem Nerven hervorgebrachte Veränderung Gehörvorstellungen erzeugt, läßt sich nicht erklären.

Wir versetzen zwar den Schall außer uns, aber wir erhalten durch ihn allein keine Vorstellung von dem schallenden Körper; um diese zu bekommen, müssen wir mit den Gehörvorstellungen andere, des Gesichtes oder des Tastens, verknüpfen. — Das Mannigfaltige in den Vorstellungen des Gehörs stellen wir uns mehr nach einander, da hingegen die des Gesichts mehr neben einander vor.

Man muß die Stärke und Schwäche des Schalls von der Höhe und Tiefe desselben unterscheiden. Einen Schall von einer bestimmten Höhe und Tiefe nennen wir Ton. Der Ton ist Modification des Schalls, so wie die Farben Modificationen des Lichts sind. Daß dieß der Fall ist, sieht man daraus, daß es Menschen gibt (ich habe selbst einen solchen Mann gekannt, der noch jetzt ein ansehnliches Amt bekleidet), welche sonst sehr scharf hören und zwar Stärke und Schwäche des Schalls, aber keine Töne unterscheiden können, so wie es Menschen gibt, die zwar Stärke und Schwäche des Lichts, aber keine Farben unterscheiden.

Die Unterscheidung der Töne hat für das menschliche Ohr in Rücksicht der Höhe und Tiefe ihre Gränzen; über und unter diesen hören wir bloß Schall. — Aber auch das Hören des Schalls hat in Beziehung auf die Geschwindigkeit der bewegten Luft ihre Gränzen, über welche hinaus man nichts mehr hört. Sauveur gibt in den Mémoires de l'Academie des sciences 1701 als äußerste Gränzen 6400 und $12\frac{1}{2}$ Schwingungen in einer Sekunde an.

Die Entfernung des Schalls schließen wir aus dem Grade seiner Stärke, wobey aber oft Irrthum

Statt findet. Verbinden wir mit den Vorstellungen des Gehörs Gesichtsvorstellungen, so können sie uns zur Bestimmung der Entfernung leiten. Dieß ist z. B. der Fall bey Bestimmung der Entfernung einer abgefeuerten Kanone, wo man das aufblitzende Pulver sieht und den Knall hört. Man kann nähmlich bey so kleinen Entfernungen ohne merklichen Fehler annehmen, daß wir den Blitz sogleich sehen, da hingegen der Schall in einer Secunde 1040 Fuß macht.

Es scheint, daß der Schall allein, uns weder die Gestalt des schallenden Körpers noch den Ort desselben angibt, nur die Verbindung mit andern sinnlichen Vorstellungen kann dieß bewirken. Wir würden ohne diese Verbindung nicht wissen, von welcher Seite der Schall käme, noch wodurch er hervor gebracht worden. Daher irren wir auch oft, halten das Rollen eines Wagens für den Schall der Trommel, oder wir halten ein Geräusch, was aus der Nähe kömmt, für von der Ferne herkommend. Read erzählt in seinen Untersuchungen über den menschlichen Geist, daß, als einst ein plötzlicher Schreck Herzklopfen bey ihm hervor gebracht, so daß er sein eigenes Herz schlagen gehört, er dieß Schlagen für ein Pochen an der Thür gehalten und mehrere Mahl aufgestanden sey und die Thür geöffnet habe, ehe er entdecken können, daß der Schall aus seinem Innern käme.

Über die Frage: warum wir mit zwey Ohren nicht doppelt hören? ist schon oben beym Sinn des Gesichts das Nöthige gesagt worden. Ich will hierbey bloß noch anmerken, daß wenn einige die Einheit der Gesichtsvorstellung aus der Vereinigung der beyden Sehenerven, welche, im strengen Sinne genommen, nicht Statt

findet, erklären wollen, die beym Hören aufgeworfene ähnliche Frage sie in Verlegenheit setzen muß, indem die Gehörnerven beyder Ohren sich nicht vereinigen, sondern jeder in eine andere Hälfte des Gehirns geht.

Töne, die zusammen oder schnell auf einander gehört, ein angenehmes Gefühl erzeugen, heißen harmonisch, diejenigen, welche unter diesen Umständen ein unangenehmes Gefühl hervor bringen, werden unharmonisch genannt. Es beruhen also Harmonie und Disharmonie beym Gehör, so wie bey allen andern äußern Sinnen, auf der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit der Modificationen der Nerven, ob wir gleich nicht angeben können, worin diese eigentlich bestehen. Man nimmt zwar gewöhnlich an, die Harmonie der Töne bestehe in dem Vergnügen, was die Seele bey der Betrachtung des leicht zu übersehenden Verhältnisses der Schwingungen der Luft oder der dadurch hervorgebrachten Nervenbebungen, empfinde, allein ob gleich dieß leichte Verhältniß unter den Schwingungen der Luft bey harmonischen Tönen wirklich sich findet, so ist es doch auf keine Weise bewiesen, daß die Nerven in Schwingung gesetzt werden, und ferner sind Wahrnehmung eines leichten Verhältnisses und Wohlgefallen an harmonischen Tönen auch sehr verschiedene Dinge.

Außer den vom Pythagoras zuerst aufgestellten Gesetzen bey den harmonischen Schwingungen der Saiten, sind die von Chladni gemachten Versuche mit Glasscheiben, welche man mit Sand bestreuet, und wo dieser Sand, wenn man die Scheibe mit einem Bogen streicht, und dadurch, daß man den festen Punct derselben ändert, verschiedene Töne erzeugt, verschiedene

regelmäßige Figuren bildet, für das Verhältniß der Schwingungen äußerst merkwürdig.

Die äußern Bedingungen, welche zum Hören erforderlich sind, sind folgende: 1) Der Schall darf weder zu stark noch zu schwach seyn. Ist er zu stark, so wird das Gehirn erschüttert, es entsteht keine Vorstellung des Gehörs, sondern ein schmerzhaftes Gefühl. Man empfindet dieß z. B., wenn man eine Gehörhaube aufsetzt, und ein anderer in diese stark hinein schreyet. Ist der Ton zu schwach, so hören wir gar nicht. Da nun die Entfernung des Schalls denselben vermindert, so ergibt sich hieraus, daß die Entfernung nach Maßgabe des Schalls nicht zu groß seyn darf. Die Gränzen, welche in Rücksicht auf Stärke und Schwäche der Schall nicht überschreiten darf, um noch Gehörvorstellungen zu geben, sind bey verschiedenen Menschen verschieden; es gibt z. B. Personen, die ein sehr leises Gehör haben, und schwache Töne noch vernehmen, welche andere nicht mehr hören; so wie wiederum diejenigen, welche an das Abfeuern des Geschützes gewöhnt sind, nicht mehr so sehr dadurch erschüttert werden. 2) Von der Menge der gleichzeitigen Luftbewegungen, welche Schall erzeugen. Sind diese sehr zahlreich und sehr verschieden, so heben sie einander auf und verwirren sich. Ein geübtes Ohr entdeckt hier oft Unterschiede, welche andere nicht geübte nicht wahrnehmen; so unterscheidet z. B., ein geübter Musiker in einem Conzert die Töne der verschiedenen Instrumente und bemerkt Fehler, die andern unbemerkbar sind. 3) Von der Dichtigkeit, Elasticität und Ruhe der Luft. Die Bewegung der dünnern Luft wirkt weniger stark auf unser Ohr; wenn der Wind uns ent-

gegen steht, hören wir selbst bey geringer Entfernung gar nichts.

Vom Sinn des Geruchs.

Die Geruchswerkzeuge befinden sich in der Nase; die äußern Theile derselben haben nur den Zweck, die ausströmenden riechbaren Theilchen aufzufangen und zu sammeln; die Geruchsnerven selbst sind als ein sehr feines Gewebe in der sogenannten Schneiderschen Haut verbreitet, welche weich, schwammig und löcherig ist. Sie sind mit einem klebrigen Schleim überzogen, der sie empfänglicher für Eindrücke macht, sie gegen das Trockenwerden schützt, und endlich vielleicht zur Auflösung der riechbaren Theilchen dient. Die Riechnerven sind beynahe die weichsten von allen Empfindungsnerven, insbesondere aber gilt dieß von den Nerven des ersten Paars, welche zum Geruch am meisten beytragen.

Der Eindruck, den die Gegenstände auf die Geruchswerkzeuge machen, geschieht nicht wie beym Sehen und Hören durch eine Zwischenmaterie, aber der Körper kommt doch auch nicht unmittelbar mit dem Organ in Berührung, wie beym Schmecken und Tasten, sondern es strömen aus dem riechbaren Körper Theilchen aus, welche die Geruchsorgane afficiren. Wenn man ein Stückchen Kampfer auf eine nasse Glasplatte legt, so entsteht um dieses herum ein trockener Kreis, dessen Mittelpunct der Kampfer ist, er

wird durch die ausströmenden riechbaren Theilchen gebildet, die Strahlenweise ausgehen. — Die Gestalt und Natur dieser Theilchen kennt man nicht, nur so viel ist gewiß, daß sie äußerst fein sind, weil selbst sehr stark riechende Körper in ziemlich beträchtlicher Zeit nur sehr wenig von ihrem Gewichte verlieren.

Ob nun aber gleich die riechbaren Körper nicht wie die sichtbaren und hörbaren vermittelst Zwischenmaterien die Geruchsorgane afficiren, so ist doch die Luft in sofern zum Riechen nothwendig, daß sie die riechbaren Theilchen aufnimmt, und diese in ihr gleichsam schwimmend der Nase zugeführt werden.

Die Geruchsempfindungen würden für sich allein genommen uns keine Vorstellungen von Gegenständen außer uns geben, wir würden sie, ohne Hülfe anderer Sinne (des Sehens und Tastens) für Modificationen in uns halten, deren Ursache uns unbekannt ist.

Die Natur hat den Thieren den Geruch gegeben, um die ihnen schädlichen Nahrungsmittel zu unterscheiden; bey dem Menschen, der in der bürgerlichen Gesellschaft diesen Sinn zu dem Behuf nicht bloß nicht cultivirt, sondern vielmehr abstumpft, äußert der Geruch nur selten seine Wirkung als Unterscheidungsvermögen der Schädlichkeit der Speisen, außer bey faulenden Dingen.

H a r w o d theilt alle vierfüßigen Thiere in zwey große Hauptstämme, nähmlich in solche, die ästiggestaltete Riechbeine und Siebbeine haben, diese sind Fleischfressend, und der Seehund und die Fischotter sind auffallende Beyspiele dieser Bildung; und in solche, die gewundene Riechbeine haben und auch in den Seitenhöhlen der Siebbeine sich dieser Gestalt mehr

oder weniger nähern; dahin gehören alle Pflanzenfressenden Thiere, unter welchen die mit fein durchlöcherten Riechbeinen den schärfsten Geruch zu haben scheinen. Der Mensch hat unter allen das schwächste Geruchsorgan, seine Nase ist verhältnißmäßig klein und die Muschelbeine wenig gewunden; nähme die Nase einen größern Raum ein, so würde die sphärische Form des Kopfs und der Stirn sehr leiden. Dem innern Bau der Nase nach gleicht der Mensch den Pflanzenfressenden Thieren; er unterscheidet frische Pflanzengerüche besser als thierische Gerüche; gekochte oder durchs Feuer überhaupt behandelte Pflanzen nicht so gut als rohe; dagegen durch die Küche zubereitetes Fleisch besser als rohes; das letztere ist ihm sogar unangenehm.

Die Geruchsvorstellungen finden sich nicht bey allen Menschen in gleicher Vollkommenheit, und so wie es Menschen gibt, die durchaus gar keine Gerüche unterscheiden können, so gibt es, vorzüglich unter den Wilden, hinwiederum Menschen, welche sogar gesunde Kräuter von ungesunden durch den Geruch unterscheiden.

Die Lebhaftigkeit der Geruchsempfindungen hängt von der Entfernung des riechbaren Gegenstandes ab; ist diese zu groß, so werden die Eindrücke zu schwach, um gehörig unterschieden werden zu können. — Es können aber auch die Eindrücke auf die Geruchswerkzeuge zu stark werden, alsdann entspringt keine Geruchsvorstellung, sondern ein unangenehmes Gefühl, das selbst zu einem so hohen Grade anwachsen kann, daß Ohnmachten erfolgen.

Vom Sinn des Geschmacks.

Die Organe des Geschmacks befinden sich im Munde; und zwar im Schlunde, dem Gaumen und der Zunge, vorzüglich in der letztern, sie bewachen den Eingang des Kanals der Nahrung, so wie die Geruchsorgane den Eingang des Kanals der Respiration; dieß bezeichnet ihren Zweck, nähmlich das Schädliche abzuhalten. Die Zunge ist auf ihrer Oberfläche mit Wärzchen bedeckt, die mancherley Gestalten haben, und aus einem Gewebe von Nerven bestehen. Sie sind am Rande und an der Spitze der Zunge am dichtesten gestellt und am feinsten, daher wir auch dort den feinsten Geschmack haben. Wenn wir den Geschmack eines Dinges erforschen (etwas kosten) wollen, so versuchen wir es mit der Spitze der Zunge; so wie wir, umgekehrt, übelschmeckende Dinge (Arzneyen) so weit als möglich nach hinten auf die Zunge bringen.

Den Körper, den wir schmecken sollen, müssen wir unmittelbar mit den Geschmacksorganen in Verbindung bringen; doch entsteht der Eindruck nur dann erst, wenn die salzigen und andern auflöslichen Theile durch die Feuchtigkeiten des Mundes aufgelöst worden. Daher schmeckt man weniger, wenn man sich zuvor die Zunge trocknet, oder wenn man den Gegenstand schnell herabschlingt, weil alsdann die zum Schmecken nöthige Auflösung entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen vor sich gehen kann.

Man hat sehr lange das Schmecken durch die mechanische Einwirkung (Stoß oder Druck) der salzigen Theile der Körper auf die Geschmackswärzchen erklären wollen; wahrscheinlich dadurch verleitet, daß die verschiedenen Salze in verschiedenen Gestalten anschießen (sich krystallisiren). Allein daß die Einwirkung mehr chemisch (durch Auflösung) geschieht, ergibt sich außer den oben angegebenen Gründen, noch aus folgender Erfahrung: Wenn man Meersalz durch die Sonnenhitze aus dem Meerwasser abdunstet, so krystallisirt es würfelförmig; wenn man es hingegen durchs Feuer erzeugt, so schießt es in hohlen Pyramiden an, und doch ist in beyden Fällen der Geschmack ein und derselbe.

Da der Gegenstand, welchen wir schmecken sollen, die Geschmackswärzchen unmittelbar berühren muß, und diese mit den Gefühlswärzchen, von denen wir beym Sinn des Tastens reden wollen, große Ähnlichkeit haben, so wird außer der chemischen Einwirkung noch die mechanische statt finden können, und man kann mit der Zunge auch tasten. Die Kinder, welche die Hände noch nicht zum Tasten brauchen können, stecken alles in den Mund, denn sie haben beym Saugen an der Brust mit der Zunge tasten gelernt. Es sind aber die Geschmacksempfindungen von den Betastungsempfindungen nicht dem Grade, sondern der Art nach (specifisch) unterschieden.

Die Geschmacksempfindungen sind zwar an sich betrachtet größten Theils subjectiv, sie beziehen sich zunächst auf einen körperlichen Zustand, der in uns durch den Gegenstand hervorgebracht wird: allein da sie stets mit mehr oder weniger Empfindung des Tastens verknüpft sind, so wird der Mensch bald inne, daß die in uns sich

findende Geschmacksempfindung von einem äußern Gegenstande herrührt.

Daß die Cultur auch auf die Verfeinerung dieses Sinnes Einfluß hat, lehrt die Erfahrung.

Eben so haben verschiedene andere Dinge auf die Geschmacksempfindungen selbst Einfluß; z. B. Krankheit, Appetit, Alter u. s. w. Die Veränderung der Geschmacksempfindungen entsteht dadurch, daß die Geschmacksorgane selbst eine Veränderung leiden. Bekanntlich schmeckt man beym Schnupfen wenig oder gar nicht; den Kindern schmeckt Zuckerwerk angenehm, den Alten fade und diese lieben salzige und pikante Dinge, welche jene nicht mögen. Haller bemerkt, daß dem hysterischen Mädchen der Zucker widerlich ist; die bleichsüchtigen lieben scharfe Dinge, und den gallsüchtigen Kranken schmeckt alles bitter.

Oft müssen wir den Sinn des Gesichts zu Hülfe nehmen, um den Geschmack zu berichtigen. So ist es schwer, im Finstern Weine bloß durch den Geschmack zu unterscheiden; auch kann man im Finstern Hammelbraten und Kalbsbraten nicht durch den Geschmack unterscheiden. Noch auffallender und bemerkenswerther ist es, daß es Fälle gibt, wo der Sinn des Gesichts es uns erst möglich macht, Geschmacksempfindungen zu erhalten. Dahin gehört z. B. daß man im Finstern beym Tabaksrauchen nicht weiß, ob die Pfeife brennt oder ausgegangen ist.

Vom Sinn des Tastens.

Man muß Gefühl, selbst wenn es bloß körperlich ist, (wo es den Nahmen des äußern Gefühls erhält) vom Tasten unterscheiden. Durch das Gefühl wird ein körperlicher Zustand, aber nicht die Vorstellung eines äußern Objects gegeben. Zum körperlichen Gefühl gehören z. B. Frost, Hunger, Mattigkeit, Zahnschmerz; durch das Tasten erhalten wir Vorstellungen vom Harten, Weichen, Glatten, Rauhen u. s. w. Vom Gefühle, das keine Anschauung der Gegenstände liefert, wird beym Gefühlvermögen gehandelt werden.

Das Organ des Tastens sind die in unserer Haut verbreiteten Nervenenden. Man nennt diese Nervenenden ihrer Gestalt wegen Fühlkörner oder Gefühlwärzchen. Ihre innere Struktur kennt man nicht. Sie sind kegelförmig und an den Fingerspitzen und der flachen Hand, wie auch an den Zehen und der Fußsohle in Spirallinien geordnet und am leichtesten bedeckt, daher wir auch mit diesen Gliedern am besten zu Tasten im Stande sind.

Beym Tasten muß der Gegenstand unmittelbar, ohne Zwischenmaterie, auf uns einwirken. Der Gegenstand muß uns widerstehen; dieser Widerstand aber ist in bestimmte Gränzen eingeschlossen, über diese hinaus gibt es keine Anschauung des Tastens; leistet der Gegenstand wenigen Widerstand, wie Rauch, Licht, unbewegte Luft, ausströmende Geruchstheile der Blumen u. s. w., so nehmen wir den Gegenstand gar nicht wahr; leistet er mehr Widerstand, so entspringt zwar

körperliches Gefühl, Schmerz, aber die anschauliche Vorstellung des Gegenstandes geht verloren.

Das Tasten gibt uns Vorstellung von dem Daseyn der Außenwelt, in so fern wir Widerstand im Raume antreffen; wir lernen durch diesen Sinn die dritte Dimension des Raumes kennen, auch bekommen wir durch ihn Anschauungen von der Beschaffenheit der Oberfläche und der Form der Körper.

Das Tasten ist in Rücksicht seiner Schärfe bey verschiedenen Personen verschieden. Vorzüglich hängt die Vollkommenheit dieses Sinns, von der Zartheit der Haut ab, welche die Fühlkörner bedeckt. Daher haben die Weiber diesen Sinn im höhern Grade der Vollkommenheit als die Männer. Die Ostindianer zeichnen sich durch die Zartheit des Tastens aus; darum können sie so feine Gespinnste verfertigen. Wahrscheinlich liegt dieß in der Feinheit der Haut ihrer Hände, die gewiß mit dem zusammen hängt, daß sie, Trotz aller Erhitzung des übrigen Körpers, stets kalte Hände und Füße haben. — Man erzählt von den falschen Spielern, daß sie durchs Tasten die Karten erkennen und daß sie dieß dadurch bewirken, daß sie sich die Haut an den Fingerspitzen durch Reiben mit Bimsstein und auf andere Weise abschleifen. Man kann diesen Sinn durch Übung sehr vervollkommnen. Auffallende Beyspiele sah ich bey den Blinden im hotel de quinze-vingt in Paris; sie lesen mit vieler Geläufigkeit Bücher, deren Buchstaben heraus gepreßt sind, wie bey uns eine Art Visitenkarten; sie spielen Instrumente, rechnen mit Ziffern, wie wir sie in den Buchdruckereyen brauchen, stricken sehr gut, und dienen als Setzer in Buchdruckereyen, selbst beym Gebrauche sehr kleiner Lettern.

In einem Stücke des Journals von und für Deutschland, erzählt man von dem verstorbenen, bekannten Roßarzte Kersting, folgendes Merkwürdige: Er war durch den grauen Staar blind geworden, und hatte es durch Übung dahin gebracht, vermittelst des Tastens Bücher zu lesen, und die Farben der Blumen, welche er gepflanzt, zu unterscheiden, indem er mit dem Finger langsam uber die Zeilen des Buchs oder über die Oberfläche der Blumen hingleitete. Er konnte nicht nur in seiner eigenen Wohnung, sondern auch in fremden Häusern, ohne daß er sich an die Wände stieß, sicher umher gehen; weil er, wie er sagte, bey der Annäherung an einen festen Körper, etwas sehr feines bemerkte, das vielleicht durch die mehr gepreßte Luft entstehen mochte, und nur seinem äußerst gebildeten Sinn bemerkbar war. — Als er wieder sehend geworden war, so verlor sich diese Schärfe des Sinnes. In der Folge wurde er gänzlich taub und jetzt that ihm der Sinn, welcher seine vorige Schärfe wieder erlangte, große Dienste; denn als zufälliger Weise jemand seinen Mund nahe an Kerstings Hand legte, als er mit andern Anwesenden sprach, nahm dieser einen Unterschied in den Eindrücken wahr; dieß brachte ihn auf den Gedanken, diesen Sinn in der Rücksicht zu üben, und er brachte es dahin, den andern zu verstehen, wenn dieser langsam gegen seine Hand sprach. Das Tasten nimmt mit den Jahren ab; dieß ist der Grund, warum die alten Frauen nicht mehr spinnen können.

Daß wir, wenn wir wollen, feiner tasten ist keinem Zweifel unterworfen, es ist nur die Frage, ob die Willkür Einfluß auf die Erregbarkeit der Organe habe, oder ob die vollkommnere Vorstellung bloß da-

durch entspringt, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten.

Der Mensch zeichnet sich durch den Sinn der Betastung vor allen lebenden Wesen aus. — Der Elephant tastet mit seinem Rüssel, vorzüglich mit dem an demselben befindlichen Finger. Darum haben die Römer den erstern sehr schicklich manus (Hand) genannt. Vielleicht ist dieser Vorzug der Grund, daß dieses Thier sich vor den übrigen an Geistesfähigkeiten so hervor thut.

Allgemeine Betrachtung und Vergleichung der fünf äußern Sinne.

1. Vergleichung der fünf äußern Sinne in Rücksicht ihres Umfangs.

Das Feld des Gesichts ist das größte; wir nehmen durch diesen Sinn die meisten Gegenstände zugleich wahr; dann folgt das Gehör, dann der Geruch und endlich der Geschmack und das Tasten.

Die verschiedenartigsten Vorstellungen erhalten wir durch den Sinn des Gesichts, daher haben wir auch in allen Sprachen die meisten Wörter zur Bezeichnung und Unterscheidung der Gesichtsvorstellungen; die wenigsten Bezeichnungen finden sich für Vorstellungen des Geruchs und Geschmacks, und bey diesen beyden Sinnen wird es uns auch am schwersten, Unterschiede aufzufinden.

2. Vergleichung dieser Sinne in Rücksicht der Stärke des Eindrucks.

Mit einem jeden Eindruck auf ein Sinnesorgan ist zugleich Gefühl verbunden; dieses Gefühl aber ist bey Anschauungen äußerst schwach, und muß es seyn, wenn nicht statt der anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes das bloße Bewußtseyn unsers Zustandes entspringen, oder wie man sich auch ausdrückt, wenn die Organempfindung nicht in Vitalempfindung übergehen soll. Wird der Eindruck des Lichts zu stark, so schmerzen uns die Augen und wir werden geblendet; eine Stentorstimme betäubt uns; zu starke Gerüche erzeugen Schwindel und Ohnmacht; ätzende Speisen verwunden die Zunge und erregen Schmerzen, und an den Dornen der Rose verwunden wir uns. Mit dem Sinn des Gesichts ist wegen der Feinheit der Zwischenmaterie die wenigste Vitalempfindung verbunden, dann kömmt der Sinn des Gehörs, dann die des Schmeckens und Tastens, und endlich der des Geruchs, bey dem sich die meiste Vitalempfindung findet, was man daraus sieht, daß man durch Gerüche Personen in Ohnmacht versetzen und aus Ohnmachten erwecken kann. Dieß rührt wohl daher, weil die Nerven des Geruchs, wie ich schon oben bemerkt habe, am meisten entblößt sind.

Wir bedienen uns bey den Sinnen des Geruchs und Geschmacks gewisser Mittel, nicht um Organempfindung, sondern Vitalempfindung (Reitz der Nerven überhaupt, nicht bloß Vorstellung eines Objects) zu erhalten; z. B. beym Geruche des Tabakschnupfens,

und beym Geschmack des Tabakrauchens oder wie die Malayen des Bettelkauens. Das Vergnügen scheint hier in dem abwechselnd erregten und nachgelassenem Reitze, der in unserer Willkür steht, zu beruhen.

Daß übrigens auch mit den andern Organempfindungen Vitalempfindung verbunden seyn kann, lehrt die Erfahrung. Die Instrumentalmusik hat offenbar Einfluß auf das Eingeweide. Menschen, die an Würmern litten, empfanden Linderung, wenn jemand auf der Geige spielte; kräftige Musik kann den Blutumlauf befördern, die Töne der Hermonika erregen bey Personen von schwachen Nerven einen Zustand der Asthenie; es gibt Personen, welche beym Betasten des Sammts oder des Fells eines Maulwurfs Zuckungen bekommen, so wie es Menschen und Thiere gibt, denen der Anblick der brennendrothen Farbe Schmerz verursacht.

3. Vergleichung der äußern Sinne nach der Art, wie äußere Gegenstände auf die Sinneswerkzeuge einwirken.

Man unterscheidet hier zwey Arten, die des mittelbaren und die des unmittelbaren Einflusses. Zu der ersten gehört Gesicht und Gehör, zu der andern Geschmack und Tasten, der Geruch steht zwischen beyden mitten inne; zwar berührt der zu riechende Gegenstand nicht unmittelbar selbst das Organ, aber die riechbaren Theilchen strömen doch aus ihm selbst aus, und die Luft ist nur das Vehikel, wodurch sie selbst zur Nase gelangen.

In der angegebenen Rücksicht kann man wiederum zwey Arten der äußern Sinne unterscheiden, die des mechanischen und die des chemischen Einflusses. Beym mechanischen Einfluß wird auf das Sinnesorgan durch Stoß oder Druck oder Bewegung gewirkt, dieß ist der Fall beym Hören, Sehen, Tasten; beym chemischen Einfluß geht eine Veränderung mit dem einwirkenden Körper vor; dieß findet beym Riechen und Schmecken Statt; beym Riechen nähmlich werden die riechbaren Theilchen in der Schneiderschen Haut aufgelös't, und beym Schmecken geschieht die Auflösung durch den im Munde befindlichen Speichel. Daher ist der Genuß bey den beyden letztern Sinnen auch weit inniger als bey den andern, und sie sind also auch am meisten geeignet, Eckel hervor zu bringen; Eckel ist nähmlich ein Gefühl, das mit dem Bestreben verbunden ist, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisekanals zu entledigen. Der Eckel beym Geruch ist größer als beym Geschmack, und dieß scheint zu beweisen, daß durch das Einathmen in die Lungen eine innigere Verbindung Statt finde, als durch das Aufnehmen in den Magen. So bringt z. B. das Riechen der Rhabarber Erbrechen hervor, welches das Einnehmen derselben nicht bewirkt. Wenn die andern Sinne Eckel erregen, so geschieht dieß nur, indem mit ihren Vorstellungen sich eckelhafte Geruchs- oder Geschmacksvorstellungen vergesellschaften.

4. Vergleichung der äußern Sinne, in Beziehung der durch sie hervorgebrachten Vorstellungen von Gegenständen.

In dieser Rücksicht gebührt dem Sinn des Tastens die erste Stelle. Durch ihn bekommen wir dadurch, daß wir auf Hindernisse stoßen, die sich der willkürlichen Bewegung entgegenstellen, die Vorstellung äußerer Gegenstände. Es gehört nicht in eine Erfahrungsseelenlehre, darzuthun, mit welchem Rechte wir das Daseyn von uns verschiedener Gegenstände annehmen, und unsere Vorstellungen auf Etwas von ihnen und uns Verschiedenes, aber wie wir Existirendes, beziehen; genug, daß wir im Bewußtseyn diese Beziehung wirklich machen ist Thatsache, und eben so, daß zu dieser Vorstellung der Gegenstände im Raume vorzüglich der Sinn des Tastens wirkt. Stellen wir uns einen Menschen vor, der zwar alle übrigen Sinne hätte, dem aber der Sinn des Tastens fehlte, so würde er zwar Vorstellungen erhalten, aber diese nicht außer sich versetzen, sondern sie als etwas in ihm, auf eine unbekannte Weise Hervorgebrachtes wahrnehmen. Nur dadurch, daß wir die Anschauungen des Tastens mit den Anschauungen der übrigen Sinne in Verbindung bringen, beziehen wir die letztern erst auf Gegenstände, die von uns verschieden sind, und die wir in den Raum versetzen.

Am meisten objectiv ist also der Sinn des Tastens, dann folgt der des Sehens, wegen der unendlich feinen Materie, die auf das Auge wirkt, und

endlich der des Hörens. — Riechen und Schmecken sind mehr subjectiv als objectiv. Daher kommt es, daß wir die Ausdrücke Geruch und Geschmack sowohl auf das Subject als Object beziehen, welches bey den drey übrigen äußern Sinnen nicht statt findet. Wir sagen eben sowohl, ich rieche nichts, weil ich den Schnupfen habe, oder ich habe einen feinen Geruch, als wir sagen, eine Tulpe riecht nicht, Heliotrop hat einen feinen Geruch; wir sagen, ich schmecke nichts, und die Auster hat einen angenehmen Geschmack.

Aus dem Umstande der größern Objectivität des Sehens und Tastens ist wohl zu erklären, warum die meisten bildlichen Ausdrücke für Gegenstände des innern Sinnes von ihnen hergenommen sind; dahin gehören: dunkel, klar, einleuchtend, ein heller Kopf, begreifen, in die Sache eindringen u. s. w.

Man nennt die drey äußern Sinne, welche am meisten zu Erkenntnissen beytragen, Sehen, Hören und Tasten, edlere Sinne.

5. Vom Verhältniß der äußern Sinne zum Geschmack, d. h. zu dem Vermögen der Beurtheilung des Schönen.

Der Geschmack, als das Vermögen der Beurtheilung des Schönen, urtheilt über Gegenstände in Beziehung auf ein Wohlgefallen, was sie in uns hervorbringen, und zwar bestimmt ein Geschmacksurtheil dieß Wohlgefallen und Mißfallen als ein solches, worein einzustimmen, wir jedermann ansinnen; mit andern Worten, das Geschmacksurtheil kündigt sich als ein

solches an, was auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht; nicht wie die Urtheile über das Angenehme bloß Privatgültigkeit hat. Da nun von den äußern Sinnen, der Sinn des Gesichts, des Gehörs und des Tastens mehr objectiv als subjectiv sind, so werden sie Stoff zu Geschmacksurtheilen hergeben können, da die beyden andern Sinne, Geschmack und Geruch, bloß angenehme Gefühle hervorbringen. So gründen sich auf den Sinn des Gesichts, die Mahlerey, Tanzkunst, Lustgärtnerey u. s. w., auf den Sinn des Gehörs die Musik und in anderer Beziehung die redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst; auf den Sinn des Tastens, die Bildhauerkunst und Baukunst, insofern nähmlich in beyden die Schönheit an körperlicher Form, allen drey Dimensionen des Raums nach, betrachtet wird, und diese die Vorstellungen des Tastens voraussetzen, obgleich die Werke der Baukunst und Bildhauerkunst durch das Auge allein als schöne Werke erkannt werden; in welcher Hinsicht man sodann Gesicht und Gehör als alleinige Quellen der Geschmacksurtheile nennen könnte.

Durch das Gesagte aber wird nicht geläugnet, daß die Sinne des Gesichts und Gehörs nicht auch angenehme Gefühle erwecken könnten. So gehören beym Sehen Farbe und Licht zum Angenehmen; beym Hören die Töne an sich selbst, da hingegen ihr Beysammenseyn oder ihre Folge zum Schönen gehören.

6. Von der Verwandtschaft der äußern Sinne untereinander.

Die Vorstellungen der verschiedenen äußern Sinne sind nicht etwa bloß dem Grade nach, sondern auch der Art nach, von einander verschieden. Dieß rührt daher, weil jeder Sinn sein eigenthümliches Organ hat, in welchem auch durch die äußern Gegenstände auf eine eigenthümliche Art eingewirkt wird. Wir können zwar z. B. auch durch die Zunge die Gestalt der Körper, wie durchs Tasten erkennen; allein dann wird auf die Zunge nur mechanisch gewirkt, und nicht, wie es beym Schmecken erforderlich ist, chemisch. — Daher kann ein Sinn als ein solcher nie Vorstellungen des andern Sinnes geben; kein anderer Sinn z. B. als das Gesicht kann uns Gesichtsvorstellungen geben, und der Blindgeborne lernt, wie wir schon oben bemerkt haben, durch seinen Sinn der Betastung nie Farben kennen; eben so wenig wie der Taubstumme je durch einen andern Sinn Vorstellungen von Tönen erhalten kann.

Nur die beyden Sinne, Geruch und Geschmack scheinen eine Ausnahme zu machen; gewisse Dinge die wir riechen, schmecken wir schon, z. B. faulige Dinge, weßhalb man den Geruch auch Geschmack in der Ferne genannt hat. Ferner ist es nicht zu läugnen, daß man beym Schnupfen, wo man nichts riecht, auch wenig oder gar keinen Geschmack hat. Diese Erscheinungen lassen sich dadurch erklären, daß ein Theil der Geruchsnerven sich über die Zunge verbreitet.

Daß übrigens beym Riechen und Schmecken ganz verschiedene Veränderungen in den Nerven hervorgebracht werden, sieht man daraus, daß Dinge, die stark riechen, fast keinen Geschmack haben, wie z. B. die Blätter der Blumen; Dinge die keinen Geruch haben, doch den Geschmack sehr afficiren, z. B. Kochsalz, und endlich daß übelriechende Dinge doch dem Geschmack sehr angenehm seyn können, welches z. B. beym Häring der Fall ist.

Trotz dieser Verschiedenheit der Vorstellungen des äußern Sinnes kann man sie doch neben einander stellen, und z. B. sagen, die Farben sind für's Auge, was die Töne für's Ohr, und vielleicht das Weiche und Harte für das Organ des Tastens sind.

7. Von dem Werthe der verschiedenen äußeren Sinne.

Da kein Sinn den andern, streng genommen, ersetzen kann, so wird allerdings ein unersetzlicher Mangel für den entspringen, dem einer derselben fehlt; allein da der Sinn des Geruchs und Geschmacks am wenigsten objectiv sind, so würde bey ihrem Mangel der Mensch zwar am Genuß verlieren, die Cultur seines bessern Selbst's aber, durch Vermehrung und Besserung seiner Erkenntnisse minder gefährdet werden; und wenn wiederum zwischen beyden, Geruch und Geschmack, gewählt werden soll, so scheint es, daß wir noch eher den ersten aufgeben können, weil wir den Zweck, die schädlichen Speisen zu unterscheiden, in der bürgerlichen Gesellschaft doch nur sehr unvollkom-

men durch ihn erreichen, und auch auf andere Weise diese Schädlichkeit erproben können, und dann auch darum, weil er im Ganzen genommen uns mehr unangenehme als angenehme Eindrücke verschafft; der Geschmack hingegen äußerst gesellig macht, und so zu mannigfaltigen Genüssen des Lebens beyträgt.

Da wir ohne Tasten gar keine Vorstellung von einer Außenwelt haben würden, so ist dieser Sinn für uns der unentbehrlichste. Er ist dem Menschen im vorzüglichsten Grade der Vollkommenheit, gegeben und dadurch, daß die Haut seiner Fingerspitzen so fein ist, und seine Hände überhaupt dazu gebaut sind, Gegenstände von allen Seiten zu berühren, ist ihm eine reiche Quelle von Erkenntnissen geöffnet und ihm die Möglichkeit zu Theil worden, die Form der Dinge der Außenwelt nach seinem Willen zu ändern. Wer sieht nicht, daß hierauf die Möglichkeit der menschlichen Cultur überhaupt sich gründet.

Was die beyden noch übrigen Sinne, Gesicht und Gehör betrifft, so ist es allerdings eine schwierige Frage: welcher Mangel oder Verlust von beyden am wichtigsten sey? Mir scheint, daß ein Blindgeborner einen größern Verlust erleide als ein Taubgeborner. Für den ersten geht eine größere Welt verloren, als für den andern, so wie er auch in Rücksicht des ästhetischen Genusses, so wohl für Natur- als Kunstschönheiten mehr entbehren muß als der Taubgeborne, der vorzüglich nur den Genuß der musikalischen Künste entbehrt. Allerdings kömmt bey dem Taubgebornen noch in Betracht, daß er zugleich stumm ist, und daß ihm also von Natur das beste Mittel fehlt, seine Vorstellungen andern mitzutheilen und von ihnen Vorstellungen mit-

getheilt zu erhalten; aber Dank sey es den edlen Männern, die mit unglaublicher Mühe sich der Belehrung dieser unglücklichen Menschen unterzogen, und sie der Menschheit zurückgaben, der sie durch den mangelnden Sinn fast entzogen waren, einem Abbee de l'Epee, einem Siccard, einem Eschke. Der Unterricht der Taubstummen ist in einem so hohen Grade vervollkommnet worden, daß diese Unglücklichen noch immer sehr brauchbare Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft werden, und ihrer eigenen innern Ausbildung wenig mehr im Wege steht. Ja was noch mehr ist, ich habe überall, wo dieser Unterricht der Taubstummen zweckmäßig war, gefunden, daß die Menschen weit mehr selbst denken und den erhaltenen Vorstellungen die Form ihres Geistes aufdrücken, und sie sich so aneignen, als dieß bey denen geschieht, welche auf dem Wege des Gehörs Erkenntnisse mitgetheilt erhalten, da die letztern gewöhnlich die Vorstellungen des Lehrers bloß aufnehmen, und sich geläufig machen, ohne sie in ihre eigene Gedankenreihe einzupassen. Deßhalb wundern wir uns oft mit Recht über die eigenthümlichen passenden Erklärungen von Begriffen, welche Taubstumme geben, z. B. wenn der Taubstumme Habermaß in Berlin den Ausdruck Geburtstag unschicklich findet, und dafür Jahrestag der Geburt gesetzt wissen will, oder Matthieu in Paris Dankbarkeit durch Gedächtniß des Herzens erklärt. —

Minder kann der Unterricht dem Blindgebornen leisten; denn ob man gleich auch hier, nahmentlich in Paris im Institut des aveugles (gemeiniglich quinze-vingt genannt, weil die Stiftung die Anzahl der Mitglieder des Instituts auf 300 feststellte, die auf

königliche Kosten unterhalten wurden) sehr viel gethan hat, wo ich bey einem Blindgebornen selbst treffliche geometrische und algebraische Kenntnisse fand, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß das Tasten nur sehr unvollkommen die Stelle des Sehens vertreten kann.

Der Anblick der Blindgebornen ist trauriger als der der Taubstummen. Das Tasten nach allen Seiten, das Schwankende und Unsichere des Ganges gibt dem Unglücklichen das Ansehen eines schwachen, hülflosen Kindes, dem überall Gefahr droht; bey dem Taubstummen merkt man keinen Zustand der Gefahr, und da er durch das Auge den mangelnden Sinn zu ersetzen gezwungen ist, so bekömmt dieß eine Lebendigkeit und ein Feuer, welches sein Gesicht äußerst interessant macht, da hingegen das Gesicht des Blinden zwar ruhig, aber auch todt aussieht.

Ist aber jemand blind oder taub geworden, so erhält die Vergleichung allerdings ein anderes Ansehen. Dem Blindgewordenen bleiben seine Bilder der sichtbaren Welt, so wie dem Taubgewordenen die Vorstellungen von Tönen. Hier frägt sich nun, wer von beyden das meiste von dem Genuß der Gegenwart einbüßt, und da scheint mir der Nachtheil auf Seiten des Tauben zu fallen, da ihm das Mittel der Geselligkeit so sehr entzogen wird; er kennt die Sprache als Mittel der gegenseitigen Mittheilung, und kann doch die Reden anderer, deren Lippen er sich bewegen sieht, nicht hören; dieß macht ihn mißtrauisch, und daher sind Taube gewöhnlich sehr mürrisch und haben ein lauschendes mißtrauisches Ansehen; welches beym Blinden sich nicht findet. Ich sage mit Fleiß *gewöhnlich*, weil es auch Fälle

gibt, wo Gutmüthigkeit oder Wille kein Mißtrauen aufkommen lassen.

Von der Entwickelung und Dauer der äußern Sinne.

Das Kind kann gleich nach seiner Geburt von keinem seiner äußern Sinne Gebrauch machen. Das Auge ist zwar geöffnet, allein es äußert noch keine Reitzbarkeit für das Licht, nur erst nach einigen Tagen zieht sich die Pupille zusammen und erweitert sich, je nachdem die Stärke des Lichts sich ändert, nach mehreren Wochen erst wendet das Kind das Auge nach glänzenden Gegenständen, späterhin greift es darnach; und noch weit später lernt es Entfernungen beurtheilen. — Eben so hört das Kind in den ersten Wochen nicht, gewöhnlich achtet es nicht viel vor einem Vierteljahre auf Töne, daher auch die gemeinen Leute das erste Vierteljahr das dumme nennen. Bey neugebornen Kindern sind die Nasenhöhlen sehr niedrig und die Nebenhöhlen mangeln fast gänzlich, daher ist der Geruch anfänglich wenigstens sehr schwach, und nimmt nur erst allmählig zu, wenn die Ausbildung der Nase vollkommener wird. Eine wahre Wohlthat für das kleine Geschöpf, wenn man seinen Zustand in der ersten Zeit nach seiner Geburt betrachtet. Daß das Kind in den ersten Tagen nach seiner Geburt nicht schmeckt, sieht man daraus, daß es Rhabarber ohne Widerwillen nimmt, der ihm nachher, wenn es an=

dere Gegenstände des Geschmacks kennen gelernt hat, so zuwider ist.

Daß das Kind sehr spät erst seine Hände brauchen und noch später damit tasten lernt, ist eine bekannte Sache; allein wir haben schon oben bemerkt, daß das Kind auch mit der Zunge tastet, und dazu gibt ihm das Saugen an der Mutterbrust Gelegenheit, in sofern es die Natur instinktmäßig antreibt, dort seine Nahrung zu suchen.

Der Sinn des Gehörs äußert am längsten seine Wirkung, dann wenn die andern Sinne schon nicht mehr gebraucht werden können. Wenn jemand in Ohnmacht fällt, oder wenn er die Starrsucht bekömmt, so weicht der Gebrauch des Gehörs am spätesten oder erhält sich wohl gar, wenn der Gebrauch aller übrigen schon nicht mehr statt findet. So haben wir Beyspiele von Personen, welche wie todt da lagen und doch alles hörten; man erzählt schreckliche Beyspiele von Scheintodten, die im Sarge liegend, alles hörten, was um sie her vorging. Es ist auch wahrscheinlich, daß beym Sterben der Sinn des Gehörs am spätesten schwindet, selbst dann, wenn die andern Sinne schon vergangen sind; daher es unbarmherzig für den Sterbenden ist, bey seinem Hinscheiden laut zu schreyen: und es ist allerdings wohl möglich, daß das laute Wehklagen der Umstehenden so mächtig auf den Sterbenden wirken kann, daß er durch den erhaltenen Reitz auf kurze Zeit ins Leben zurück gerufen wird, was der gemeine Mann das Aufschreyen des Todten nennt.

Auch erzählen uns diejenigen, welche aus einer Starrsucht oder einer Ohnmacht erwachen, daß sie zuerst wieder hören und zwar scheint es ihnen, als

wenn die ersten Töne aus einer weiten Ferne herüberschallten.

Im Schlafe ist das Trommelfell abgespannt und daher kommt es, daß wir nur starke Töne hören, mit der Annäherung zum Erwachen nimmt auch die Spannung des Trommelfells wieder zu, daher wir im Morgenschlafe leiser hören als im ersten tiefsten Schlafe.

Vom innern Sinn.

Der innere Sinn gibt uns Anschauungen von den Zuständen unsers Ichs; er bezieht sich auf Eindrücke, die unser Gemüth auf sich selbst macht; auf Empfindungen, die dadurch hervorgebracht werden, daß wir uns selbst afficiren. Bey dieser Einwirkung auf uns selbst verhalten wir uns, in Beziehung auf den Eindruck, der in uns hervorgebracht wird, leidend; diese Eindrücke und die dadurch bewirkten unmittelbaren Vorstellungen unserer Selbst setzen also Receptivität (Empfänglichkeit) voraus.

Wir müssen daher den Eindruck des thätigen Bewußtseyns unserer Selbst von dem durch den innern Sinn, welcher leidend ist, unterscheiden. Jenes thätige Bewußtseyn nennen wir reine Apperception; so wie das leidende Bewußtseyn der Vorstellungen durch den innern Sinn Apprehension genannt wird. Am leichtesten erkennt man bey gegebenen Fällen, ob das Bewußtseyn Apperception oder Appre-

hension sey, daß die Vorstellungen des innern Sinnes das Merkmahl der Zeit an sich tragen.

Auffallend sonderbar ist es bey dem innern Sinn, daß wenn uns Anschauungen durch denselben gegeben werden, unser Gemüth in einem doppelten Verhältniß betrachtet werden muß, einmahl als einwirkend (thätig) und sodann als empfangend (leidend), und es ist völlig unmöglich für uns, einzusehen, wie es möglich ist, daß das Gemüth sich selbst afficirt. Die Sache selbst ist nicht zu läugnen. Daß unser Gemüth der Grund unserer Vorstellungen von demselben ist, ist klar. Wer wird läugnen, daß der Zustand der Aufmerksamkeit, in dem ich mich jetzt befinde, der Grund ist, daß ich diesen Zustand innerlich wahrnehme. Aber daß ich mich, um diesen Zustand wahrzunehmen, leidend verhalten muß, sieht man daraus, daß es nicht in meiner Willkür steht, irgend eine beliebige Anschauung von meinem jetzigen Zustande zu haben; ich bin genöthigt, mich jetzt im Zustande der Aufmerksamkeit anzuschauen, ich kann mich z. B. nicht, wenn ich auch will, im Zustande der Begeisterung anschauen; eben so, wie ich daraus, daß ich die Tinte, mit der ich schreibe, schwarz sehen muß und nicht, wenn ich auch will, roth sehen kann, mit Recht schließe, daß mir diese Anschauung gegeben wird, und ich mich also leidend dabey verhalte.

Ob der Körper ein Organ zu den Vorstellungen des innern Sinnes hergibt? ist eine nicht zu beantwortende Frage. Allerdings können uns gewisse körperliche Zustände, z. B. Ohnmacht, Schlaf, Trunkenheit ꝛc. hindern, uns der Wahrnehmungen des innern Sinnes unmittelbar bewußt, zu werden, allein dieß beweist noch

nicht, daß ein inneres körperliches Organ zu den Wahrnehmungen des innern Sinnes erforderlich ist; und man könnte also auch wohl sagen: die Seele ist bey den Vorstellungen des innern Sinnes ihr eigenes Organ.

Es gibt nur Einen innern Sinn, weil es nicht verschiedene Organe gibt, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet und anschauet; aber die uns durch den innern Sinn gegebenen Vorstellungen sind demungeachtet sehr mannigfaltig.

Auch beym Afficirtwerden des innern Sinnes müssen wir zweyerley unterscheiden, die Empfindung in engerer Bedeutung und das Gefühl; bey beyden verhalten wir uns leidend; aber die erste wird der Grund der Vorstellung unsers Zustandes, und also objectiv betrachtet, dahingegen das letzte bloß Bewußtseyn des leidenden Zustandes selbst bleibt; nur subjectiv, nicht objectiv ist. Es gilt also auch hier die Bemerkung, welche wir oben bey den Eindrücken des äußern Sinnes machten, daß sie nähmlich über einen gewissen Grad der Stärke hinaus, nicht mehr zu Anschauungen taugen, sondern bloß Gefühle bleiben.

Der innere Sinn führt uns auf uns selbst als Object unserer innern Wahrnehmungen; er lehrt uns aber uns nicht selbst kennen, sondern gibt uns nur Vorstellungen unseres Zustandes, wir erkennen durch ihn nicht das Ich selbst, sondern die Veränderungen desselben in der Zeit. Die Zustände, in denen wir uns befinden, beruhen auf dem Vermögen unsers Gemüths, und da diese, wie wir oben gesehen haben, in Vorstellungs- (oder Erkenntniß-) Vermögen, Gefühlsvermögen und Begehrungsvermögen zerfallen; so gibt es auch nur drey

Gegenstände der Vorstellungen des innern Sinns; Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen.

Daß wir ohne innern Sinn keine Vorstellungen äußerer Gegenstände haben würden, ist außer Zweifel; denn die Empfindungen, die durch äußere Gegenstände in uns hervor gebracht werden, und auf welchen die Anschauungen dieser Gegenstände beruhen, sind etwas Inneres und können also nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden. Allein unser innerer Sinn würde wiederum keinen Stoff erhalten, wenn unsere Seelenkräfte nicht durch äußere Gegenstände in Wirksamkeit gesetzt würden, und so sind also beyde einander wechselseitig nothwendig.

Allein obgleich bey der Wirkung der äußern Sinne der innere Sinn immer ins Spiel kommen muß, so werden wir uns doch erst später der Vorstellungen des innern Sinnes als der des äußern unmittelbar und unterscheidend bewußt.

Von der Einbildungskraft.

Wir haben oben bey der Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen gezeigt, daß der Mensch auf eine doppelte Weise Anschauungen erhält, entweder, daß der Gegenstand auf ihn einwirkt (Sinn) oder daß dieß nicht geschieht (Einbildungskraft). **Einbildungskraft** ist also das Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände.

Die Einbildungskraft äußert sich auf eine doppelte Art, entweder **reproductiv** (wiedererzeugend) oder

productiv (erzeugend). Im ersten Falle bringt sie blos gehabte, durch den Sinn gegebene, Anschauungen ins Bewußtseyn zurück; im andern Fall sind die Anschauungen, welche sie bildet, nicht schon einmahl durch den Sinn gegeben worden. Wenn ich mir jetzt die Peterskirche in Rom anschaulich vorstelle, so ist die Anschauung nicht durch den Sinn, sondern durch die Einbildungskraft gegeben, weil die Peterskirche jetzt keinen Eindruck auf mich macht; sie ist aber durch die reproductive Einbildungskraft hervorgebracht, denn es ist dieselbe Vorstellung, die mir im vergangenen Jahre durch den Sinn (des Gesichts) gegeben wurde. — Wenn ich zu meinen Lesern sage, bilden wir uns einen stillen ruhigen See, der mit hohen Pappeln bekränzt ist; auf ihm schwimmt langsam ein Kahn, dessen Steuerruder mit Rosen und farbigen Bändern geschmückt ist, ein Mädchen mit braunem lockigen Haar und feurigem Auge, in einem weißen Kleide sitzt am Steuerruder, läßt aber den Kahn treiben und singt ein fröhliches Lied, das sie mit der Guitarre begleitet; so wird die Einbildungskraft derer, welche die Natur in Rücksicht dieses Vermögens nicht stiefmütterlich behandelt hat, dieß alles sich mahlen; diese Anschauungen gehören also der Einbildungskraft zu, aber sie verfährt hier nicht reproducirend, sondern producirend; wir haben nicht ein bloß ins Bewußtseyn zurück gerufenes Bild, sondern die Einbildungskraft hat ein neues erzeugt.

Man unterscheidet bey der Einbildungskraft ferner Imagination und Phantasie; Imagination nennen wir die Einbildungskraft, in sofern sie der Willkür unterworfen ist, Phantasie, in sofern

sie derselben nicht unterworfen ist. Freylich wird im gewöhnlichen Sprachgebrauche dieser Unterschied nicht immer gehörig beobachtet, allein man sollte ihn feststellen, weil er wirklich nicht unwichtig ist. So muß man von der glühenden Imagination eines Dichters, eines Mahlers reden; und von einem Fieberkranken sagen, daß seine Phantasie ihn durch schreckliche Bilder martere.

Die Anschauungen der Einbildungskraft nennt man Bilder; auch Einbildungen; hält man sie für Anschauungen wirklicher (vorhandener) Gegenstände, so nennt man sie Phantasmata; dieß findet z. B. bey denen Statt, die Gespenster sehen, oder in jedem fremden Gesicht einen Mörder erblicken, der ihr Leben bedroht. Derjenige, welcher gewohnt ist, Bilder der Einbildungskraft für innere oder äußere Erfahrung zu halten, wird ein Phantast genannt. So ist man in der Jugend, wo man die Bilder, welche Wunsch und Lebenslust erzeugte, in die Vorstellung der Welt hinein trägt, und diese nun für Anschauung der Wirklichkeit hält, phantastisch. Ein Phantast fürs Gute wird ein Enthusiast genannt. Wir achten und lieben in dem Enthusiasten die edle Absicht, aber wir können ihn Alles das, was er so leicht möglich wähnt, weil er seine selbst geträumte Welt für wirklich hält, nicht mit einstimmen; und mancher liebenswürdige Schwärmer wird schrecklich genug durch die Erfahrung aus seinem schönen Traume geweckt. — Ich weiß es wohl, der Enthusiasmus verstärkt die Kräfte, und ohne die erhöhte Meinung des Enthusiasten von sich und seinen Mitmenschen, würde viel Gutes in der Welt nicht geschehen seyn; aber auf der andern Seite ist doch auch nicht zu läugnen, daß

durch Enthusiasten, die dem Menschengeschlechte wohlwollten, manches große Unheil gestiftet wurde, indem sie im Fluge der Begeisterung auf die Schranken nicht achteten, welche die Natur selbst setzte; und die Verlassung des Weges der ruhigen allmähligen Entwickelung, um durch einen Sprung das Gute schnell hervor zu bringen, wär oft Veranlassung, daß Generationen um Jahrhunderte zurück fielen.

Von der reproductiven Einbildungskraft.

Man muß die reproductive Einbildungskraft nicht für das alleinige reproductive Vermögen der Seele halten; wir können nähmlich eben sowohl Verstandesvorstellungen als Anschauungen ins Bewußtseyn zurück rufen. Man kann aber nur Vorstellungen, nicht Gefühle, zurück rufen; die letztern sind alle Mahl wirklich in uns vorhanden, wenn wir uns derselben bewußt werden.

Ob aber gleich der Verstand auch seine Vorstellungen zurück rufen kann, so geschieht dieß doch gemeinhin durch Hülfe der Einbildungskraft; wir knüpfen nähmlich unsere Verstandesvorstellungen an sinnliche Zeichen, (dergleichen bey uns Hörenden die Worte sind, beym Taubstummen sind es sichtbare Zeichen), und es ruft die Einbildungskraft das Zeichen, und so den Gedanken zurück.

Die Reproduction der Vorstellungen setzt als nothwendige Bedingung voraus, daß diese nicht verschwinden, sondern in der Seele aufbewahrt werden. Das Vermögen der Seele Vorstellungen aufzubewahren, so daß sie wieder ins Bewußtseyn gerufen werden können, nennt man Gedächtniß, in weiterer Bedeutung; wir werden weiter unten weitläuftiger davon handeln.

Nicht alle Vorstellungen sind gleich leicht ins Bewußtseyn zurückzurufen. Anschauungen reproducirt man leichter als Begriffe; dieß erhellet schon daraus, daß man sie an sinnliche Zeichen knüpft, um sie desto leichter aufzubewahren; Anschauungen des äußern Sinnes sind leichter als die des innern; und unter den Anschauungen des äußern Sinnes sind die des Gesichts am leichtesten, und die des Geruchs und Geschmacks am schwersten zu reproduciren; dieß liegt theils darin, daß unsere Gesichtsvorstellungen die andern bey weitem an Anzahl übertreffen, und wir also in Rücksicht ihrer eine größere Fertigkeit erlangen; theils darin, daß wir das Objective leichter reproduciren können, als das Subjective, das Gesicht aber am wenigsten subjectiv, Geruch und Geschmack am meisten subjectiv sind. — Daß diese Behauptung in Rücksicht der Reproductionen des äußern Sinns seine Richtigkeit habe, wird man wohl nicht bezweifeln; es macht mir keine Mühe, mir jetzt anschaulich vorzustellen, wie Friedrich der II. aussah; mehr Mühe den Gesang des Crescentini, den ich in Wien in der Oper Julie und Romeo singen hörte, ins Bewußtseyn zurück zu rufen; nur mit Anstrengung und doch sehr unvollkommen kann ich mir anschaulich den Geruch des Heliotropiums hervorrufen,

oder den Geschmack der Austern zu Neapel. — Daraus läßt sich die Erscheinung erklären, daß wir nur äußerst selten von Geruch- und Geschmacksvorstellungen träumen.

Die Reproduction der Vorstellungen ist entweder unwillkürlich oder willkürlich. Es nennt mir jemand den macedonischen König Alexander, und mir fällt sogleich das unglückliche Schicksal des Königs von Persien Darius ein; ich nehme mir vor, mir recht lebhaft vorzustellen, wie mein verstorbener Freund aussah, wie er sprach u. s. w. und thue dieß; im ersten Fall war die Reproduction unwillkürlich, im zweyten willkürlich.

Die nicht willkürliche Reproduction der Vorstellungen ist einem Gesetze unterworfen, welches man das Gesetz der Association (Vergesellschaftung) der Ideen nennt. Wir werden in der Folge sehen, daß man den Ausdruck Idee nur für eine besondere Art der Vorstellungen braucht, und also sollte man das Gesetz lieber nennen: Gesetz der Association der Vorstellungen.

Bey der nicht willkürlichen Reproduction ist eine Vorstellung der Grund, daß eine andere ins Bewußtseyn tritt; die erste wird reproducirend (hervorrufend) die andere reproducirt (hervorgerufen), und beyde in dieser Verbindung werden associirt oder vergesellschaftet genannt. Wenn mir bey der Vorstellung eines Hauses die Vorstellung seiner Bewohner einfällt, so ist die Vorstellung des Hauses die reproducirende, die Vorstellung der Bewohner die reproducirte und beyde Haus und Bewohner sind vergesellschaftete Vorstellungen. —

Man nennt auch wohl die Reproduction, wenn die reproducirten Vorstellungen klar und nicht dunkel sind, Wiedererweckung, wo sich sodann die Ausdrücke wiedererweckend und wiedererweckt leicht verstehen lassen.

Das im Vorhergehenden erwähnte Gesetz der Association der Vorstellungen lautet so: Vorstellungen, welche im Bewußtseyn zusammen verbunden gewesen, rufen sich einander ins Bewußtseyn zurück. Es ist bey mir im Bewußtseyn verbunden gewesen, daß Karl der XII. von Schweden und Czar Peter der I. von Rußland Gegner waren, und nun ruft die Vorstellung: Karl der XII. die Vorstellung Peter der I., und diese jene zurück.

Den Inbegriff der verbundenen Vorstellungen nennt man die Totalvorstellung und die in ihr verbunden gewesenen Theilvorstellungen Partialvorstellungen. Dieß vorausgesetzt, so kann man das Gesetz der Association der Vorstellungen auch so ausdrücken: Bey jeder Association der Vorstellungen war die reproducirende Vorstellung mit der reproducirten schon einmahl als Partialvorstellung in einer Totalvorstellung verbunden.

Die Reproduction ist entweder unmittelbar oder mittelbar. Im ersten Fall rufen sich die in einer Totalvorstellung verbunden gewesenen Partialvorstellungen unmittelbar ins Bewußtseyn zurück; im andern Fall ruft eine Partialvorstellung eine andere mit ihr verbunden gewesene, diese wiederum eine andere mit ihr vergesellschaftet gewesene u. s. w. ins Bewußtseyn zurück.

Sehr oft aber ist man sich der dazwischen liegenden Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt, und da scheint es denn, als wenn die beyden vergesellschafteten Vorstellungen unmittelbar auf einander folgten.

In dem gegebenen Beyspiel von Carl XII., und Peter I. war die Reproduction unmittelbar; gesetzt aber mit Peter I., war einmahl bey mir im Bewußtseyn die ihm von Katharina II., gesetzte Statüe in Petersburg verbunden, diese war einmahl mit der Vorstellung des großen Felsens verbunden, auf dem sie steht, diese mit der Mühe, die man angewandt, den Felsen nach Petersburg zu bringen, diese mit der Mühe, die man unter Sixtus in Rom angewandt, einen Obelisk aufzurichten, — so kann die Vorstellung Carls XII., die Vorstellung Roms in mir hervorrufen. Wenn nun die Zwischenvorstellungen dunkel bleiben, so wundern wir uns oft über die bizarre Folge der Vorstellungen; vorzüglich ist diese Erscheinung im Traume am auffallendsten.

Aus diesem Gesetz ergibt sich, daß die Verknüpfung der Vorstellungen bey verschiedenen Menschen verschieden seyn kann, und verschieden seyn wird, da das unmittelbare Vergesellschaften der Vorstellungen von zufälligen und veränderlichen Umständen abhängt; die daraus entstehende Verknüpfung der Vorstellung ist also nicht objectiv (allgemeingültig), sondern bloß subjectiv.

Das allgemeine Gesetz der Association läßt sich in mehrere unter ihm enthaltene speciellere Gesetze zerfällen, welche letztere auf der Verschiedenheit der Verknüpfung der Vorstellungen beruhen. Diese Gesetze sind folgende:

1. Vorstellungen, die im Raume verbunden waren, reproduciren sich. — So fällt uns bey dem Anblicke des Orts, wo wir einen unserer lieben verstorbenen Freunde zum letzten Mahle sahen, der Verstorbene ein; so denke ich bey Rom an den Papst.

2. Vorstellungen, die durch die Zeit verbunden waren, reproduciren sich. So macht selbst den erwachsenen Mann die Vorstellung von Weihnachten heiter, weil sich daran die Vorstellung knüpft, daß er in seinen Jugendjahren an diesem Tage Geschenke erhielt. Die Verbindung in der Zeit ist doppelt, entweder Gleichzeitigkeit oder Folge (Succession). Im vorhergehenden Beyspiel war die Verknüpfung durch Gleichzeitigkeit entstanden; als Beyspiel der Association durch Succession brauche ich nur daran zu erinnern, daß wenn jemand ein Arie, die uns bekannt ist, zu singen anfängt, wir sie sogleich vollenden.

3. Ähnliche (verwandte) Vorstellungen reproduciren sich. Vorstellungen heißen ähnlich, in so fern sie in Merkmahlen übereinstimmen. Dieß ist z. B. der Fall, wenn mir bey der Vorstellung der antiken Statüe des Mark Aurel zu Pferde, welche in Rom vor dem Capitolio steht, die Statüe Peters des Großen in Petersburg einfällt. Man sieht bald, daß hier nur eine Modification des allgmeinen Gesetzes der Association Statt findet. In beyden Vorstellungen sind übereinstimmende Merkmahle enthalten, die aber in jeder derselben mit andern verbunden waren, und so werden durch diese übereinstimmende Merkmahle die andern ins Bewußtseyn gebracht. Die Merkmahle: Statues equestres, aus Bronze gegossen u. s. w. finden sich sowohl in der Statüe Mark Aurels als in der Peters

des Großen, ich werde mir also, wenn ich die Statüe Mark Aurels ansehe, derselben bewußt; da sie nun in der Vorstellung der Statüe Peters des Großen mit andern Merkmahlen verbunden waren, so werden sie also auch diese hervorrufen können.

4. Vorstellungen, die als Grund und Folge, folglich auch als Ursache und Wirkung, verbunden waren, reproduciren sich. Bey dem Tode eines Menschen, denke ich an die Krankheit als Ursache desselben, und bey dem Laster der Trunkenheit fallen mir die zerstörenden Wirkungen desselben ein.

5. Sich einander ausschließende, aber zur Sphäre eines Begriffs gehörige Vorstellungen, wohin z. B. die contrastirenden *) gehören, associiren sich. Bey einem frohen alten Manne denke ich an einen jungen unzufriedenen Menschen; in beyden Fällen ist von Zufriedenheit mit dem Leben die Rede; der frohe alte Mann ist troß des Drucks des Alters und des Mangels mancher Freuden mit seiner Lage zufrieden; der junge unzufriedene Mensch ist, troß der Ansprüche auf Genuß und bey seiner größern Lebenskraft, in der entgegengesetzten Lage.

Wenn man diese fünf speciellern Gesetze der Verknüpfung näher betrachtet, so wird man bald erkennen, daß das erste für die Vorstellungen gilt, in so fern sie der äußere Sinn gibt, weil allen Vorstellungen dieses Sinnes eigenthümlich zukommt, daß wir die Gegen-

*) Man nennt Vorstellungen contrastirend, wenn sie sinnlich sind, neben einander unter einem Begriff stehen, sich aber widerstreiten und dadurch Aufmerksamkeit erregen.

stände desselben außer uns in den Raum versetzen; das zweyte rührt von dem innern Sinn her, denn allen Vorstellungen, die er liefert, kommt das Merkmahl der Zeit zu. — Die drey andern Gesetze haben ihren Grund im Verstande, welches aber erst in der Folge deutlich werden kann. Ich führe dieß bloß hier an, weil man leicht auf die Frage stoßen könnte, warum es gerade fünf solcher speciellen Associationsgesetze gibt?

Man hat die Reproduction der Vorstellungen, vorzüglich diejenige, welche durch die Einbildungskraft geschieht, und die also Anschauungen liefert, auf eine mechanische Art vermittelst der Nerven erklären wollen; allein wir übergehen die in dieser Hinsicht aufgestellten Hypothesen, einmahl, weil keine derselben leistet, was sie leisten soll, und sodann, weil die Verknüpfung zwischen Vorstellungen und körperlichen Veränderungen uns ewig, ihrem Wesen nach, unerklärlich bleiben muß.

Die Vollkommenheit des Reproductionsvermögens hängt von folgenden Stücken ab: 1. von der Menge der Vorstellungen, welche dasselbe hervorruft; da steht dem ausgebreiteten Reproductionsvermögen das eingeschränkte gegenüber. 2. Von der Zeit, in welcher wir die reproducirten Vorstellungen zuerst erhalten haben; da steht demjenigen Reproductionsvermögen, welches schon lange gehabte Vorstellungen wieder hervorrufen kann, dasjenige gegenüber, was nur solche Vorstellungen zurückrufen kann, die man erst seit kurzem erhalten, (Vollkommenheit der Dauer nach). 3. Von der Leichtigkeit, mit welcher die Vorstellungen wieder ins Bewußtseyn kommen. Da unterscheidet man schnelles und langsames, reitz-

bares und schlaffes Reproductionsvermögen. Eine Vorstellung wird um so leichter erweckt, je höher der Grad des Bewußtseyns ist, der mit ihr verknüpft war. Eine dunkele oder verworrene Vorstellung wird schwieriger hervorgerufen, als eine klare und deutliche; und eben so erweckt eine Vorstellung um so eher eine andere, je höher der Grad des Bewußtseyns ist, den sie bey sich führt. Daher werden neue Vorstellungen eher erweckt und erwecken eher das alte. 4. Von der Lebhaftigkeit, Klarheit und Deutlichkeit der erweckten Vorstellungen. Dieß gibt den Unterschied zwischen feuriger und frostiger Reproductionskraft. 5. Von der Richtigkeit der reproducirten Vorstellungen. 6. Von dem Umstande, ob das Reproductionsvermögen sich der Willkür unterwirft oder nicht.

Wenn wir uns anstrengen, um durch die reproductive Einbildungskraft Anschauungen, welche durch den äußern Sinn gegeben worden, mit möglichster Klarheit zurückzurufen, so empfinden wir eine Veränderung in den Organen des Sinnes, welchem die Anschauung angehört. Wenn wir uns z. B. recht genau vorstellen wollen, wie einer unserer Bekannten aussah, so drückt sich das Auge zusammen, und wir empfinden eine Anstrengung des Sehenervens; eben so wenn wir eine Passage aus einer Oper uns wieder lebhaft ins Bewußtseyn zurückrufen wollen, so fühlen wir eine Veränderung im Ohr. Es läßt sich wohl schwerlich ausmachen, ob diese Veränderung in den Organen durch das Bestreben des Gemüths bewirkt wird, und zur Lebhaftigkeit der wiedererweckten Vorstellung erforderlich ist, oder ob diese Organveränderung bloß etwas begleitendes ist, und darauf beruht, daß die Anschauung,

als sie durch den Sinn gegeben wurde, mit dieser Organveränderung in Verbindung war. Sollte das erstere seyn, so könnte man auch annehmen, daß bey jeder Reproduction einer äußern Anschauung eine solche Veränderung in dem Sinneswerkzeuge vorhanden wäre, die wir nur in den meisten Fällen deßhalb nicht wahrnehmen, weil der Grad des Bewußtseyns zu klein ist.

Vom Gedächtniß.

Die Vorstellungen, welche wir haben, verschwinden nicht mit dem gegenwärtigen Augenblicke, sondern sie werden in der Seele aufbewahrt, aber das Bewußtseyn derselben nimmt immer mehr und mehr ab. Es läßt sich nicht beweisen, daß diese Vorstellungen am Ende ganz verschwinden, so daß das damit verknüpfte Bewußtseyn Null wird, aber das ist außer Zweifel, daß der Grad des Bewußtseyns so gering werden kann, daß wir uns derselben nicht mehr unmittelbar bewußt werden können. Das Vermögen, Vorstellungen aufzubewahren, nennen wir Gedächtniß in weiterer Bedeutung; das Gegentheil von diesem Aufbehalten, wo also die Vorstellungen entweder an sich verschwunden, oder doch für uns verschwunden sind, weil wir sie nicht wieder hervorrufen können, heißt das Vergessen.

Das Vermögen, gehabte Vorstellungen zu reproduciren, heißt Gedächtniß in engerer Bedeutung. Man muß sinnliches Gedächtniß, welches reproductive Einbildungskraft ist, vom Gedächtniß überhaupt

Bayerische Staatsbibliothek München

unterscheiden; jenes bringt bloß Anschauungen hervor, da hingegen das letztere auch Verstandesvorstellungen hervorruft. Es ist aber unser Gedächtniß größten Theils sinnlich, weil wir auch unsere Verstandesvorstellungen an sinnliche Vorstellungen (Zeichen) knüpfen, und sie so im Bewußtseyn aufbewahren. Den Thieren kommt bloß sinnliches Gedächtniß zu. Sich der Übereinstimmung (Identität) einer vorhandenen Vorstellung mit einer andern schon gehabten bewußt werden, heißt sich erinnern. So sagt man, der Mensch kommt mir bekannt vor, aber ich kann mich nicht mehr erinnern, wo ich ihn gesehen habe; das Gedächtniß liefert uns sehr oft Vorstellungen, die wir von andern bekommen haben, und die wir für neu und für unsere Erzeugnisse halten, weil wir uns ihrer nicht mehr erinnern, d. h. ihre Übereinstimmung mit andern schon gehabten, nicht inne werden. Daher ist es unmöglich bestimmt anzugeben, was wir von andern gelernt haben und was eigenes Erzeugniß unsers Geistes ist.

Gedächtniß kann wohl ohne Erinnerung, aber Erinnerung nicht ohne Gedächtniß Statt finden.

Ist man sich bewußt, gewisse Vorstellungen gehabt zu haben, kann man sie aber nicht unmittelbar angeben, und bemüht man sich diese dunkeln Vorstellungen zum klaren und deutlichen Bewußtseyn zu bringen, so nennt man diesen Actus der Willkür, sich besinnen. — Ich besinne mich auf den Nahmen des Hettmanns der Kosaken, welcher Carl XII. verleitete, nicht gerade nach Moskau zu marschiren, heißt: ich bin mir bewußt, diesen Nahmen gekannt zu haben und bemühe mich jetzt, ihn wieder ins Bewußtseyn zu rufen. Die Wiedererweckung durchs Besinnen heißt Wie-

dererinnerung. Bringe ich heraus, daß der oben angeführte Hettmann Mazeppa hieß, so sage ich, ich habe mich des Nahmens wieder erinnert.

Die dunkle Vorstellung, welche man ins Bewußtseyn zurückrufen will, ist oft stark genug, körperliche Bewegung hervorzubringen; so kann die dunkle Vorstellung eines Nahmens, auf den man sich besinnt, die Sprachwerkzeuge in eine gewisse Bewegung setzen; daher sagt man im gemeinen Leben: der Nahme schwebt mir auf der Zunge.

Zur Vollkommenheit des Gedächtnisses gehören folgende Eigenschaften: 1. Daß es sich auf eine Menge Vorstellungen erstrecke (Größe). Wir haben Beyspiele von Personen, deren Größe des Gedächtnisses unglaublich scheint, dahin gehören Picus von Mirandola, Scaliger u. s. w. 2. Daß es die Vorstellungen lange behalte (Stärke); 3. Daß es leicht fasse; 4. Daß es richtig reproducire (Treue); und 5. daß es leicht wieder hervorbringe (sich leicht worauf besinne).

Alle diese Vollkommenheiten des Gedächtnisses sind selten vereinigt; gewöhnlich schließt eine die andere aus, ob dieß gleich nicht nothwendig ist; wer leicht faßt, behält selten lange, da hingegen derjenige, der schwer etwas faßt, es gewöhnlich unauslöschlich behält; sein Gedächtniß gleicht dem Marmor, in welchen man nur mit Mühe Schriftzüge meißelt, die aber auch länger der Zeit trotzen als diejenigen, welche man mit leichter Mühe in Sandstein eingehauen. Eben so ist die Größe des Gedächtnisses mit der Treue nicht immer verbunden.

Wird das Bewußtseyn einer gehabten Vorstellung so gering, daß man nicht mehr im Stande ist, sie durch

das Besinnen zu einer klaren Vorstellung zu erheben, so sagt man, die Vorstellung ist vergessen. Man nennt denjenigen, welcher leicht etwas vergißt, selbst wenn er sich vornimmt, es zu behalten, vergeßlich; auch wird Mangel des Gedächtnisses Gedankenlosigkeit genannt.

Die beyden Redensarten: ich habe den Nahmen des Mannes vergessen, und, ich kann es nicht vergessen, wie schändlich er sich betragen, zeigen, daß man den Ausdruck vergessen, in einer doppelten Bedeutung braucht; in der ersten Bedeutung, welche die gewöhnliche ist, heißt vergessen etwas aus dem Gedächtniß ohne unser Zuthun verlieren; in der andern Bedeutung, etwas willkürlich aus dem Bewußtseyn wegstreichen. Man könnte die erste Bedeutung die passive, die zweyte die active nennen.

Das Vergessen in der passiven Bedeutung steht nicht vollkommen in unserer Gewalt, weil das Reproductionsvermögen auch ohne, ja selbst gegen unsern Willen Vorstellungen ins Bewußtseyn zurückruft; man kann also nichts anders thun, als der Vorstellung keinen Einfluß gestatten. Auch ist leicht einzusehen, daß, wenn wir mit Ängstlichkeit streben, eine Vorstellung los zu werden, wir sie dadurch nur desto fester uns eindrücken, und sie also leichter wieder erzeugt wird. So haben wir mehrere Beyspiele in Criminalacten, daß in einem Menschen wegen harter Behandlung oder aus andern Gründen der Gedanke aufstieg, wenn der andere nur todt wäre; daß die Angst einen solchen Gedanken auch nur oberflächig gefaßt zu haben, denselben tiefer eindrückte, daß er wieder hervorgerufen, die Angst vergrößerte, und daß der Mensch, um den Ge-

danken los zu werden, endlich wirklich ein Mörder ward. In solchen Fällen haben die Mörder wohl ausgesagt, es sey ihnen gewesen, als wenn ihnen jemand, so sehr sie auch gegen diese Vorstellung gekämpft, zuriefe: du sollst, du mußt den andern morden. Eine Erscheinung, welche sich nach dem Vorhergehenden leicht erklären läßt, die aber der gemeine Mann auf Rechnung des Teufels schreibt. —

Darum müssen die Prediger und öffentlichen Lehrer, mit dem Satze: Man solle von jedem Gedanken Rechenschaft geben, behuthsam umgehen, da er offenbar nur von den willkürlichen Gedanken gelten kann.

Das Vergessen, in passiver Bedeutung, hängt von der Schwäche des Reproductionsvermögens, von der Länge der verflossenen Zeit, von dem geringen Grade der Lebhaftigkeit und Klarheit der Vorstellungen, als wir sie zuerst hatten, und dem Wiederhohlen derselben, ab. Hieraus ergibt sich leicht, wovon das Behalten einer Vorstellung abhängig ist.

Die Stärke des Gedächtnisses als Anlage ist nicht bey allen Menschen gleich, es kann aber bey jedem wie jede andere Kraft der Seele durch Übung gestärkt werden, und zwar geschieht dieß vorzüglich durch das mechanische Auswendiglernen, von welchem weiter unten geredet werden wird. Diese Vervollkommnung des Gedächtnisses kann nur bis zu einem bestimmten Alter, was freylich bey verschiedenen Menschen verschieden ist, geschehen; schwerlich aber wird dieß noch über das dreyßigste Jahr hinaus möglich seyn. Daher thut man sehr Unrecht, wenn man, wie dieß leider jetzt nur zu oft geschieht, das Gedächtniß der Kinder nicht mehr übt,

da wir doch durch dasselbe den höhern Seelenkräften Materialien zuführen, ohne welche diese entweder gar keinen Stoff zur Bearbeitung erhalten, oder sich in der Bildung leerer Luftgestalten erschöpfen. Freylich ist Beschäftigung des Gedächtnisses allein auch schädlich, wenn man meint, es sey schon hinlänglich, die Erkenntnisse anderer bloß zu verstehen und aufzubewahren, ohne daß man denselben die uns eigenthümliche Form des freyen Geistes aufdrückt. — Das Gedächtniß muß eben so wenig leer bleiben, als es überladen werden darf. — Mancher meint auch wohl, ein starkes Gedächtniß und ein thätiger selbst- denkender Verstand schließen einander aus, und klagt laut über Schwäche des Gedächtnisses, um dadurch zu verstehen zu geben, er besitze einen starken Verstand, er sey ein Kopf.

Daß der Körper Einfluß auf das Gedächtniß hat, ist außer Zweifel. Unmäßiger Genuß des andern Geschlechts, das schändliche Laster der Selbstbefleckung, Trunk, starke Erschütterung des Gehirns, Fieber, u. s. w. schwächen das Gedächtniß und rauben es wohl ganz. Zu den seltsamen Erscheinungen gehört, daß Personen bey Kopfverletzungen, oder nach überstandenen Krankheiten einen Theil ihres Gedächtnisses verloren hatten, z. B. nicht mehr lesen konnten; da hingegen der andere Theil ihnen geblieben war. Noch auffallender ist die Erscheinung, daß Personen durch Kopfverletzung ihr Gedächtniß verloren, und durch eine nach langer Zeit erhaltene neue Kopfverletzung wieder erhalten haben. — Ob man durch den Gebrauch körperlicher Mittel unmittelbar das Gedächtniß stärken könne, lasse ich dahin gestellt.

Die Länge der Zeit macht die Vorstellungen dunkel, da das Bewußtseyn mit der Zeit abnimmt; dieß ist der Grund, warum wir die alten Vorstellungen leichter vergessen, als die neuen. Unter übrigens gleichen Umständen erinnert man sich eines Nahmens besser, wenn man ihn gestern, als wenn man ihn vor einem Jahre hörte. Zu den auffallenden Erscheinungen gehört, daß die alten Leute in Rücksicht der neu erhaltenen Vorstellungen sehr vergeßlich sind, da sie hingegen sich der Dinge, die in ihren frühern Jahren geschehen sind, sehr wohl erinnern; dieß rührt offenbar bloß daher, daß ihre Empfänglichkeit mit den Jahren abgenommen hat, die Eindrücke, die in ihnen hervorgebracht werden, also stumpfer sind, und so kann es sich sehr leicht zutragen, daß die ältern Vorstellungen, die sie bey höherer Receptivität erhielten, noch einen höhern Grad des Bewußtseyns haben, als die viel neuern, und daß sich also auch jene eher als diese reproduciren lassen.

Überhaupt sieht man bald ein, daß das Vergessen einer Vorstellung mit dem Grade des Bewußtseyns in genauer Verbindung steht. Man vergißt um so leichter, je geringer der Grad des Bewußtseyns der ehemahligen Vorstellung war; man behält um so leichter, je größer er war; daher behalten wir das am besten, was wir des Morgens auswendig lernen, weil zu der Zeit unsere Vorstellungen am klarsten und deutlichsten sind; und hieraus erklärt sich auch, warum man dasjenige, was man nicht recht versteht oder begreift, sehr bald vergißt.

Die Aufmerksamkeit, welche sich bemüht, Vorstellungen den nöthigen Grad des Bewußtseyns zu ge=

ben, wird also auf das Verhalten und Vergessen einen großen Einfluß haben; wir werden diejenigen Vorstellungen leichter behalten, auf welche wir angestrengte Aufmerksamkeit verwenden, so wie wir wiederum diejenigen, die wir nur obenhin betrachten, leicht vergessen werden; daher auch der Flüchtige so leicht vergißt.

Endlich hängt das Behalten und Vergessen von der Wiederhohlung ab. Wir erhalten durch Übung der Geisteskräfte eben so wie durch Übung des Körpers eine Leichtigkeit im Gebrauch derselben (Fertigkeit); wenn wir daher eine Vorstellung oft ins Bewußtseyn zurück rufen, so bekommen wir eine Fertigkeit sie hervorzubringen; stellen wir eine solche Wiederhohlung nicht an, so laufen wir Gefahr, die Vorstellung zu vergessen.

So unendlich wichtig, ja so unentbehrlich für uns das Gedächtniß ist, so ist doch auch das Vergessen in vieler Hinsicht eine große Wohlthat für uns. Stünden alle Vorstellungen, welche wir je gehabt, in jedem Augenblick mit gleicher Lebhaftigkeit vor der Seele, wichen nicht die meisten in den Hintergrund der Seele zurück, so würde der Verstand durch die Masse der sich aufdrängenden Vorstellungen erdrückt, und es ihm unmöglich werden, Ordnung in dieses Chaos zu bringen. Aber auch in Rücksicht des Lebensgenusses ist das Vergessen von großem Werth: wie unglücklich würden wir seyn, wenn alle Übel, die uns je getroffen, uns immer gleich lebhaft gegenwärtig wären; um so mehr, da es der Leiden mehr als der Freuden gibt, und die erstern uns weit mehr schmerzen, als die letztern erfreuen. Es ist für den Menschen sehr wohlthätig, daß er mehr Ge-

dächtniß für Freuden als für Leiden hat; es lehrt die Erfahrung, daß wir weit leichter den Schmerz vergessen als die empfundene Lust, was offenbar darin liegt, daß wir sorgfältig vermeiden, das Andenken an den Schmerz zu erneuern, da wir hingegen das Andenken an die genossene Freude gern hervor rufen, und also dadurch die Vorstellung davon tiefer eindrücken.

Memoriren (von memoria, Gedächtniß), dem Gedächtniß etwas einverleiben, heißt sich etwas vorsätzlich auf eine solche Weise vorstellen, daß man es lange behalten und sich leicht wieder daran erinnern kann. Es gibt dreyerley Arten des Memorirens, das mechanische, das ingeniöse, und das judiciöse. Das mechanische Memoriren besteht in öfterer, buchstäblicher Wiederhohlung. So lernt der Knabe seine lateinischen Vokabeln, sein Ein Mahl eins, u. s. w. auswendig. Das mechanische Memoriren stützt sich auf das Gesetz der Geisterwelt: Wiederhohlung erzeugt Fertigkeit. — Diese Art des Memorirens ist, wie ich schon oben angemerkt habe, für die Stärkung des Gedächtnisses die beste, und daher jungen Leuten nicht genug anzurathen. Gelegenheit das Gedächtniß auf diese Weise zu üben, hat man genug, beym Erlernen der Sprachen, der Kunstausdrücke, gewisser zum Gebrauch sehr nothwendiger Zahlen, beym Erlernen der Geographie und Geschichte; ferner sollte man schöne Stellen aus Dichtern auswendig lernen, die entweder der Form oder dem Inhalte nach Werth haben, dieß würde nicht bloß den Geschmack bilden, sondern könnte oft in frohen Stunden die Freude erhöhen, oder in trüben, schweren Stunden den Muth zu tragen vergrößern. Das ingeniöse Memoriren

besteht darin, daß man die Vorstellung, welche man ins Gedächtniß fassen will, mit andern Nebenvorstellungen, die äußere Ähnlichkeit mit ihr haben, verbindet, um so eine durch die andere hervorzurufen. Dieß ist z. B. der Fall, wenn man Nahmen durch Ähnlichkeit behalten will; so sagt der gemeine Mann, wenn er einen Nahmen nicht vergessen will: ich werde an dieß oder jenes denken; so lehrte man ehedem Geographie, indem man Europa als eine sitzende Jungfrau, und Asien als ein liegendes Kamehl darstellte. Diese Methode aber ist nicht empfehlungswerth, einmahl, weil sie das Gedächtniß noch mehr belästiget, indem man außer der zu behaltenden Vorstellung noch Nebenvorstellungen hinzufügt, ferner, weil das Behalten sehr unsicher wird, indem der Witz, auf den diese Art des Memorirens sich gründet, leicht ähnliche Vorstellungen verwechselt. Wenn z. B. ein gemeiner Mann Rabener dadurch behalten wollte, daß er sich vornimmt, an einen Raben zu denken, so hat er erstlich zwey Vorstellungen statt einer zu behalten, und es kann sich sodann leicht zutragen, daß er Rabe und Krähe mit einander verwechselt und nun ganz irre geführt wird. — Das judiciöse Memoriren endlich besteht darin, daß man eine Verbindung der zu behaltenden Vorstellung mit andern, wo möglich schon bekannten, durch den Verstand vornimmt. So behält man die mannigfaltigen Erkenntnisse einer Wissenschaft leichter, wenn man sie in wissenschaftliche (systematische) Verbindung bringt; oder wenn man sie unter allgemeine Titel ordnet: z. B. in der Geometrie, die Sätze über Gleichheit, Ähnlichkeit, und Congruenz der Dreyecke; oder wenn man

sie, wie die Thatsachen in der Geschichte in Verbindung von Ursache und Wirkung bringt; oder wenn man sie (wie in der Geographie, die Städte, und Flüsse, und Meere, u. s. w. auf einer Charte) als ein zusammenhängendes Ganze betrachtet. Diese Art erleichtert deßhalb das Behalten, weil nunmehr zwey Vorstellungskräfte, Einbildungskraft und Verstand, in Verbindung gebracht werden, und so die Vorstellung tiefer eindrücken.

Vom Vorhersehungsvermögen überhaupt, und dem der Einbildungskraft insbesondere.

Vorhersehen bezieht sich auf die Zukunft, so wie die Rückerinnerung auf die Vergangenheit. Das Vorhersehen ist entweder verständig oder bloß sinnlich; das erste beruht auf Kenntniß der Ursache und Wirkung, und wir bringen die Zukunft durch Schlüsse heraus; das andere ist bloß Erwartung ähnlicher Fälle, und beruht auf Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederhohlte Erfahrungen bringen hierin eine Fertigkeit hervor. Wenn Männer durch Menschenkenntniß und Geschichte geleitet, den unglücklichen Ausgang des letzten Französischen Krieges voraus sahen, so geschah dieß durch die Vernunft nach Naturgesetzen; wenn aber der Landmann, der Jäger,

der Schiffer, der Kohlenbrenner, deren Beschäftigung sie antreibt, auf die Witterung zu sehen, nach oft wiederholten Wahrnehmungen die künftige Witterung voraus sagen, so geschieht dieß nicht durch den Verstand nach Naturgesetzen der ursachlichen Verknüpfung, sondern nach einer empirischen Erwartung ähnlicher Fälle. Dieß letztere Voraussehen beruht auf Association der Vorstellungen, von der wir wissen, daß, je öfter Vorstellungen mit einander im Bewußtseyn verbunden gewesen sind, desto leichter ruft die eine die andere hervor.

Diese Vergesellschaftung der Vorstellungen, und das dadurch erzeugte Vorhersehen der Zukunft kann auch durch die reproductive Einbildungskraft geschehen; daher treffen wir auch bey den Thieren ein solches sinnliches Vorhersehungsvermögen an.

Der Hund hat mehrere Mahle gesehen, daß sein Herr, wenn er Hut und Stock nahm, ausging und ihn mitnahm; dadurch ist in ihm die Fertigkeit entstanden, mit der Vorstellung des Hut- und Stocknehmens seines Herrn, die Vorstellung des Ausgehens zu verknüpfen. Sobald er daher seinen Herrn wiederum Hut und Stock nehmen sieht, so wird in ihm die Vorstellung des Ausgehens reproducirt, und er schmeichelt seinem Herrn, läuft unruhig nach der Thür und bellt, um mitgenommen zu werden.

Dem Menschen und dem Thier ist das Vorhersehen selbst zur Erhaltung seines Lebens nothwendig; indem er dadurch oft in den Stand gesetzt wird, drohenden Gefahren zu entgehen.

Daß die Thiere instinctartig Vorkehrungen für die Zukunft treffen, ist außer Zweifel. Der Hamster

sammelt Vorrath für den Winter, er gräbt sich tiefer ein, wenn dieser hart werden will, und wie uns der Französische General Quartremere Disjonval gelehrt hat, so finden bey den Spinnen vorzüglich merkwürdige Erscheinungen in dieser Rücksicht Statt. Die große Gartenspinne, die gewöhnlich ihr Netz zwischen zwey Bäumen ausspannt, macht dasselbe größer und hängt es an längere Fäden, wenn es mehrere Tage hindurch Windstille wird; sobald aber Wind bevorsteht, verkürzt sie die Fäden und verkleinert das Netz, und wenn sie Sturm erwartet, zieht sie es ganz ein.

Die Eckspinnen, welche in den Winkeln der Fenster sich aufhalten, richten im Winter ihr Netz nach der bevorstehenden Kälte ein; wird der Winter gelinde, so ist das Netz nur einfach, aber je nachdem stärkerer Frost bevor steht, je nachdem vervielfachen sie das Netz. Wird die Kälte abnehmen, so nehmen sie auch zum voraus nach und nach eine Decke nach der andern ab und brauchen sie zu ihrer Nahrung. —

Es ist eine allgemein bekannte Sache, daß diese Entdeckungen des Generals zur Eroberung Hollands durch die Franzosen unter Pichegrü sehr viel beygetragen haben.

Man würde sich sehr schlecht ausdrücken, wenn man sagen wollte, diese Thiere haben ein Vorgefühl der Zukunft, und man würde Unrecht thun, wenn man ihnen deßhalb einen besondern Sinn beylegen wollte, denn nur das Gegenwärtige, nicht das Zukünftige kann empfunden werden. Auch kann man nicht einmahl sagen, daß diese Thiere in den gegebenen Beyspielen eine Erwartung der Zukunft aus ähnlichen Fällen hätten, denn die Spinne, die man aus dem Ey

durch die Sonne ausbrüten läßt, und die noch kein anderes Netz gesehen hat, macht selbst in dem ersten Winter dieselben Vorkehrungen. Die Natur treibt sie also instinctmäßig dazu an, freylich durch ein Gefühl, denn anders kann die Natur in lebenden Wesen nichts bewirken, aber nicht der Zukunft, sondern der Gegenwart. Daß vor der Veränderung der Witterung, ehe sie eintritt, eine Veränderung der Luft vorhergeht, sehen wir an der Veränderung des Barometerstandes, und Personen, welche einmahl einen Arm oder einen Fuß gebrochen haben, spüren diese Veränderung in dem verletzt gewesenen Theile; so kann man sich also auch vorstellen, daß gewisse für uns nicht empfindbare Veränderungen der Luft für andere Thiere empfindbar sind, und sie nun instinctmäßig zu gewissen Handlungen antreiben. Wie dieser Instinct, der Anstalten für die Zukunft treffen läßt, wirkt, ist uns eben so unerklärlich, wie das Wirken des Instincts überhaupt.

Sehr oft sind die Vorstellungen der Zukunft dunkel, dann nennt man sie Ahndungen. Sie setzen also keinen besondern Sinn voraus, der eine Voremfindung der Zukunft lieferte, denn dieß ist, wie ich schon angemerkt habe, ungereimt, sondern es sind dunkle Vorstellungen der Zukunft, welche entweder nach den Gesetzen der Reproduction auf ähnliche Fälle sich stützend, oder aus der Verbindung der Vernunft nach Ursache und Wirkung hervorgebracht sind.

Es gibt frohe, es gibt trübe Ahndungen, und zwar gehören die meisten Ahndungen zu der letztern Art; die Ursache liegt wohl darin, daß die Zukunft, wenn sie nicht deutlich erkannt wird, für den Menschen immer etwas schreckliches hat, weil eine jede Veränderung unsers Zustandes eben sowohl glücklich als unglück-

lich seyn kann, dem Menschen aber in der Regel mehr Übels als Gutes wiederfährt und wir durch das Übel mehr betrübt, als durch das Glück erfreut werden. Übrigens ist es leicht zu erklären, daß Menschen, die mehr Unglück als Glück erfahren haben, oder deren körperlicher Zustand sie in eine trübe Gemüthsstimmung versetzt, ferner diejenigen, welche nichts mehr zu hoffen, sondern bloß zu fürchten haben, und endlich diejenigen, welche sich zu schwach fühlen, um ihr Schicksal mit Muth zu ertragen, gewöhnlich trübe Ahndungen haben.

Aus der Eingeschränktheit der menschlichen Kräfte läßt sich sehr leicht der Hang des Menschen erklären, die Zukunft vorhersehen zu wollen, woraus dann ein so mannigfaltiger Aberglaube entspringt. Daß diese Behauptung richtig ist, sieht man daraus, daß die schwächeren Menschen (Weiber), die Unglücklichen und diejenigen, deren Gewerbe und Existenz vom Zufall abhängt, (Fischer, Jäger, Spieler, auch Kronenräuber) am meisten abergläubisch sind. Hieraus entsteht der Glaube an Zaubereyen und Wahrsagereyen aller Art.

Man unterscheidet dreyerley Arten, die Zukunft vorher zu bestimmen: 1) vorhersagen, dieß ist **natürlich** und geschieht nach Erfahrungsgesetzen, **entweder** durch die Vernunft oder durch die Association der Vorstellungen. 2) Wahrsagen, dieß ist **widernatürlich** und den bekannten Erfahrungsgesetzen **entgegen**: man verbindet dabey Dinge, die in keinem **oder doch** nur in zufälligem Zusammenhange stehen; **dahin gehört** die Sterndeuterey, das Wahrsagen aus **der Hand**, das Tassengießen, das Bleygießen am Abend

vor dem Neuen Jahre, das Kartenlegen, u. s. w. 3) Weissagen, dieß ist übernatürlich, weil man das Vorhersehen als Eingebung einer von der Natur verschiedenen Ursache ansieht; dahin gehören die Orakelsprüche, die Weissagungen der Propheten, das Traumdeuten, u. s. w.

Der Mensch begnügt sich, vorzüglich bey wichtigen bevorstehenden Begebenheiten, bey Heirathen, Krankheiten, Unternehmungen, Reisen u. s. w. nicht mit dem Vorhersehen nach Naturgesetzen, weil er aus Erfahrung weiß, daß man sich sehr leicht in Rücksicht der Zukunft irren kann; sondern er nimmt, um das Mangelnde zu ersetzen, zum Wahrsagen und Weissagen seine Zuflucht. Treffen die Wahrsagungen und Weissagungen nicht ein, so gedenkt man ihrer nicht; treffen sie aber ein (und es wäre ein noch größeres Wunder, wenn sie nie eintreffen sollten), so schreyt man Wunder, und der Glaube daran wird immer noch mehr befestigt, ein Glaube, dem der Wunsch, daß es so seyn möchte, schon mächtig vorgearbeitet hat. — Daher treffen wir bey allen Nationen und zu allen Zeiten diesen Glauben an nicht-natürliches Voraussehen der Zukunft an. Man glaube z. B. nicht, daß unter uns der Glaube an Orakel und Zauberey aufgehört habe, er hat nur eine andere Form erhalten; die Griechen fragten den pythischen Apoll, die Römer den Vogelflug und die Eingeweide der Opferthiere, unsere gemeinen Christen fragen die Bibel oder das Gesangbuch. Haben sie eine wichtige Unternehmung vor, so schlagen sie durch Zufall eine Stelle in der Bibel oder im Gesangbuch auf, und diese soll ihnen Auskunft geben, über das, was zu erwarten oder zu thun ist. Läßt die gefundene Stelle sich

durchaus nicht als Antwort deuten, so wird eine zweyte oder auch eine dritte, wie sie der Zufall gibt, genommen. Öfter aber darf dieß nicht geschehen, denn wenn von den drey erhaltenen Stellen keine paßt, so schweigt das Orakel.

Von der productiven Einbildungskraft.

Die productive Einbildungskraft, welche auch das sinnliche Dichtungsvermögen genannt wird, ruft nicht wie die reproductive gehabte Anschauungen ins Bewußtseyn zurück, sondern bringt neue Anschauungen hervor. Alles Hervorbringen ist doppelt, entweder wird die Materie (der Stoff) und die Form hervorgebracht, dieß nennt man schaffen, oder die Materie wird anderwe tig gegeben und man ertheilt ihr bloß die Form, dieß nennt man bilden. So verstehen diejenigen, welche Gott den Weltschöpfer nennen, darunter, er habe die Welt der Form und Materie nach hervorgebracht (man muß ja nicht sagen, wie dieß gewöhnlich geschieht, er habe die Welt aus Nichts hervorgebracht, weil dieß ungereimt ist); diejenigen, welche ihn Weltbildner nennen, nehmen an, die Materie der Welt habe schon existirt und er habe ihr bloß die Form ertheilt. Nun läßt sich zeigen, daß die productive Einbildungskraft nicht schöpferisch, sondern bloß bildend ist; denn der Stoff, aus welchem sie ihre Bildungen formt, (diese mögen noch so aben-

teuerlich seyn) ist ihr jederzeit durch den Sinn einmahl gegeben worden, wie sich dieß bald ergibt, wenn man nur die gehörige Nachforschung anstellt. Die seltsamsten Gebilde der Phantasie, wie sie immer nur in Shakespears Sommernachtträumen sich finden mögen, sind doch aus Theilen zusammengesetzt, die uns der Sinn einmahl anschaulich vorstellte. Stelle den Kopf eines Löwen auf den Hals eines Schwans, senke diesen in den Rumpf eines Stiers, laß diesen in den geringelten Schweif einer schöngefleckten Schlange endigen, und setze das Ungeheuer auf die Füße eines Storchs; so ist freylich die Bildung abenteuerlich genug, und das Original im Ganzen ist dir wohl schwerlich je zu Gesicht gekommen; betrachte aber einmahl die Theile genauer, so wirst du finden, daß sie insgesammt aus der wirklichen Welt genommen sind, und auf Wahrnehmungen des Sinnes beruhen.

Die productive Einbildungskraft äußert auf eine doppelte Weise ihre Thätigkeit, durch das Zusammensetzen und durch das Absondern. Das vorhin gegebene Bild des Ungeheuers war durch das Zusammensetzen entstanden; auf gleiche Weise entstehen Romane, erdichtete Erzählungen, historische Gemählde u. s. w.; überhaupt muß bey jedem Künstler die productive Einbildungskraft das Geschäft der Zusammensetzung mit Leichtigkeit verrichten. Daß die genannte Operation in den so eben aufgestellten Fällen in der Seele vorgeht, wird leicht eingesehen; nur wird man nicht so gleich inne, daß diese Operation auch bey den Anschauungen durch den Sinn vor sich gehen muß, und darum wollen wir einen Augenblick dabey verweilen, um so mehr, da wir von diesem Satze in der Folge

Gebrauch machen müssen, wenn wir in dem Hauptstück, welches das Gefühlvermögen zum Gegenstande hat, von dem Erhabenen reden werden.

Nehmen wir einmahl an, daß wir durch den Sinn des Gesichtes eine Vorstellung von einem etwas ausgedehnten Gegenstande, z. B. dem Schloße in Berlin erhalten wollen, so werden wir bald inne, daß es unmöglich ist, dasselbe mit einem Mahle zu übersehen, wir durchlaufen daher mit den Augen das Schloß nach und nach, fangen von dem einen Flügel an, und bringen so einen Theil nach dem andern anschaulich zum Bewußtseyn. Dieses Bewußtwerden der einzelnen Theile des Gegenstandes, eines nach dem andern, nennen wir Apprehension, sie geschieht durch den Sinn. Da aber dann, wenn ein neuer Theil dem Sinn gegenwärtig ist, der vorhergehende es nicht mehr ist, so würden wir nie eine Totalvorstellung des ganzen Schloßes erhalten, wenn nicht die reproductive Einbildungskraft die vorhergegangenen Anschauungen der Theile wieder ins Bewußtseyn zurückriefe, und die productive Einbildungskraft sie zusammenfaßte, (sie comprehendirte). Zu der Anschauung des Schloßes selbst durch den Sinn, würden also drey Operationen gehören, Apprehension durch den Sinn vermittelst der Empfindung, Reproduction der durch den Sinn vorangegangenen Wahrnehmungen und Comprehension; welche beyde letztern der Einbildungskraft angehören.

Bey Anschauungen im Raume von kleinerm Umfange werden wir, wegen der Kürze der Zeit, der letztern Operationen nicht deutlich inne, allein da der Raum bis ins Unendliche theilbar ist, so wird eine jede Anschauung eines äußern Gegenstandes Theile haben müs-

sen, und also, um eine Totalvorstellung zu werden, Apprehension und Comprehension erfordern.

Das Dichtungsvermögen kann aber auch durchs Absondern neue Vorstellungen erzeugen. Wenn z. B. der Dichter uns die Freuden des Landlebens schildert, so läßt er aus demselben alles weg, was nicht zu seinem Zwecke gehört; der Porträtmahler hebt aus einem Gesicht die charakteristischen Züge aus.

Das Dichtungsvermögen kann nie für sich allein Vorstellungen erzeugen; sondern es müssen andere Vorstellungen dazu Gelegenheit geben. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft zur productiven Thätigkeit bestimmen, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. So haben wir oben von der Comprehension durch die Einbildungskraft gesprochen, wo die durch den Sinn gegebenen Anschauungen durch sie zusammengesetzt wurden. Andere Beyspiele, wo Anschauungen Vorstellungen erwecken, sind folgende: wir vergleichen die Thräne, die über die Wange eines beschämten Mädchens sich ergießt, mit der Perle des Thaues auf den Blättern der Rose; wir hören im Schlaf ganz dunkel das Rollen des Donners, die Einbildungskraft wird dadurch veranlaßt ihr Spiel zu treiben, und erzeugt einen abenteuerlichen Traum; oder man sieht die Sonne untergehen und die Strahlenbrechung des Abendroths, welche die Wolken so schön färbt, zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich; sogleich wird die geschäftige Einbildungskraft den Wolken allerley Gestalten geben und damit spielen; ein gleiches entsteht, wenn man eine mit Kalk beworfene, oder eine marmorirte Wand betrachtet, da zaubert die Einbildungskraft Menschengesichter und Menschen- und Thiergestalten aller Art.

Wenn wir hingegen ein anschauliches Beyspiel zu einer Regel suchen, oder einem Begriffe ein Bild unterlegen, oder Gleichnisse aufstellen, so wird das Dichtungsvermögen durch Begriffe bestimmt.

Wenn mir jemand den Unterschied zwischen Recht und Billigkeit deutlich machen will, und er erdichtet den Fall: es sey mir jemand auf morgen einen Wechsel zu bezahlen schuldig, sein Haus aber brenne ihm heute ab, wo ich nun morgen zwar dem Rechte nach mein Geld fordern kann, die Billigkeit dieß aber verweigert, so ist dieß Beyspiel ein Product des Dichtungsvermögens. Dieß ist auch der Fall, wenn wir uns den Verfasser einer Schrift, den wir nicht kennen, mahlen, oder der gemeine Mann den lieben Gott als einen alten Mann, mit langem Bart, im Schlafrock, über den Wolken thronend, mit Engelsköpfen umgeben, sich darstellt; oder wenn der Dichter von der erstarrenden Kälte der Selbstsucht spricht.

Es ist aber nicht nöthig, daß der Begriff, welcher die productive Einbildungskraft in Thätigkeit versetzt, vollkommen bestimmt sey; so verzeichnet sie z. B. Arabesken oder erzeugte Töne beym Phantasiren auf dem Clavier oder einem andern Instrument, wo in beyden Fällen zwar ein Begriff überhaupt, aber kein bestimmter Begriff dessen, was man hervorbringen wollte, vorausging.

Am merkwürdigsten zeigt sich das Dichtungsvermögen bey den ästhetischen Attributen und bey den ästhetischen Ideen. — Ein ästhetisches Attribut nennen wir eine Anschauung, die wir zu einer Hauptvorstellung hinzufügen, und wodurch diese letztere an Lebhaftigkeit und Klarheit ge-

winnt. So ist z. B. der Schild mit dem Medusenhaupt das Attribut der Minerva, der Göttinn der Weisheit; wir wissen, daß das Haupt der Gorgone alle diejenigen versteinerte, welche es wagten, es anzublicken, dadurch nun, daß dieß Haupt im Schilde der Minerva sich befindet, wird die Vorstellung lebhafter, die Weisheit wird jeden ihrer Feinde besiegen, und sie hat nicht einmahl nöthig, sich mit ihnen in einen Kampf einzulassen, durch das bloße Vorhalten des Schildes werden sie außer Stand gesetzt, ihr zu schaden. So ist der Adler, der in seinen Klauen Blitze trägt, das Attribut des Jupiters, die Tauben, welche durch ihr Schnäbeln beweisen, daß sie die Vorgefühle der Liebe kennen, das Attribut der Venus u. s. w.

Eine ästhetische Idee nennen wir ein Product des Dichtungsvermögens, welches eine solche Menge von Vorstellungen erzeugt, daß es uns unmöglich ist, sie durch einen Begriff zusammen zu fassen. Die Menge der Vorstellungen, welche durch das in Thätigkeit gesetzte Gemüth erzeugt worden, ist für jeden Begriff zu groß. — Zu solchen ästhetischen Ideen rechne ich: die Griechen nannten Nacht und Vergessenheit Lethe, und sie war, wie Sophokles in den Trachinerinnen bemerkt, die Mutter des Apolls, weil aus der Nacht der Tag (die Sonne) hervorging. Durch die Sonne bestimmen wir die Zeit, und nur durch Zeitbestimmungen können wir die Begebenheiten der Vergessenheit entreißen. — Homer erzählt im ersten Buch der Iliade, daß der Priester Chryseis in das Lager der Griechen gekommen, um von diesen seine gefangene Tochter sich zurück zu erbitten, Agamemnon aber habe ihm mit harten Worten

seine Bitte abgeschlagen; darauf fügt er hinzu, Chryseis ging schweigend am Ufer des starkbrausenden Meeres. Im Museo Clementino in Rom steht neben der Isis (Natur), der Harpocrates (Gott des Stillschweigens), mit dem Finger auf dem Munde. Die Aufschrift am Tempel der Isis zu Memphis hieß: Ich bin, ich war, ich werde seyn und meinen Schleyer hat noch kein Sterblicher aufgedeckt. Im Pallast de St. Croce in Rom befindet sich ein Gemählde von Guido Reni, welches die Danea vorstellt, wie Jupiter als goldener Regen zu ihr herabsteigt, am Fuße des Bettes sitzt Amor und prüft die Spitze seines Pfeils, als fürchte er, es habe derselbe bey der schwer zu besiegenden Danea Schaden gelitten.

Das Dichtungsvermögen wird in Rücksicht auf die Willkür in unwillkürliches und willkürliches eingetheilt. Das erste erzeugt Vorstellungen nicht bloß ohne unsern, sondern selbst wider unsern Willen. Wenn wir uns in einer trüben Stimmung befinden, so stellen wir uns die Zukunft schwarz und voller Übel vor, und ob uns gleich diese Vorstellungen äußerst unangenehm sind, und ob wir uns gleich alle Mühe geben, sie zu entfernen, so will uns dieß doch nicht gelingen, und die Vorstellungen dringen sich uns wider unsern Willen auf.

Um nicht zu weitläuftig zu werden, hebe ich von den Äußerungen des unwillkürlichen sinnlichen Dichtungsvermögens nur das Träumen, und von denen des willkürlichen das Bezeichnungsvermögen aus.

Vom Träumen.

Wir wachen, wenn die Eindrücke, welche äußere Gegenstände auf unsere Sinneswerkzeuge machen, Empfindungen in uns hervor bringen, welche den Grad der Stärke haben, daß sie in uns klare Anschauungen von Gegenständen erzeugen; wir schlafen, wenn die animalischen Functionen des Körpers fortdauern (wir gesund sind), die von außen gegebenen Eindrücke aber keine klaren Vorstellungen von Gegenständen hervor bringen und wir nicht im Stande sind, uns selbst oder unsere Glieder willkürlich zu bewegen. Der Zustand des Schlafes hat mit andern Zuständen Ähnlichkeit, die aber von demselben unterschieden werden müssen; dahin gehört Ohnmacht, Starrsucht, Druck auf's Gehirn, Delirium, Entzückung, Abwesenheit des Geistes. Bey der Ohnmacht, Starrsucht, beym Druck auf's Gehirn finden dieselben Erscheinungen wie beym Schlafe Statt, nur mit dem Unterschiede, daß die animalischen Functionen des Körpers auf einige Zeit gehemmt und also ein krankhafter Zustand vorhanden ist. Beym Delirio, bey der Entzückung und Abwesenheit des Geistes sind die Vorstellungen des innern Sinnes so stark, daß die Aufmerksamkeit ganz mit diesen allein beschäftigt ist, und daß wir eben dadurch uns der Vorstellungen des äußern Sinnes nicht bewußt werden.

Die Erscheinungen, welche beym Schlafe eintreten, sind: die Wärme des Körpers wird vermindert, daher man auch im Schlafen weniger ausdünstet als im Wachen (man gibt das Verhältniß wie 2 zu 3 an),

wenn während des Schlafes stärkere Ausdünstung Statt findet, so rührt dieß von stärkerer Bedeckung oder von andern Ursachen (Genuß hitziger Getränke oder ängstlichen Träumen) her; die Thätigkeit des Herzens und der Schlagadern wird im Schlafe vermindert; das Athemhohlen wird langsamer, welches theils von der vermehrten Spannung des Zwerchfells, die durch die horizontale Lage hervor gebracht wird, theils von der verminderten Empfindlichkeit der Lungen, welche von dem in den Lungengefäßen angehäuften Blute nicht so leicht wie im Wachen gereitzt werden, herrührt; die wurmförmige Bewegung des Magens und der Gedärme wird vermindert, so wie überhaupt die Reitzbarkeit der Nerven abnimmt, darum schmerzen z. B. Wunden im Schlaf minder; die Augen schließen sich und das Trommelfell wird abgespannt; die Herrschaft der Willkür über die Muskeln zur Bewegung hört auf, und es verschwindet das Bewußtseyn des Gegenwärtigen und der Vergangenheit.

Zu erklären, auf welche Weise der Zustand des Schlafes hervor gebracht werde, und wie gerade diese Abspannung zugleich eine Kräftesammlung für äußere Sinnenempfindung ist, gehört nicht hierher, sondern in die Physiologie des menschlichen Körpers.

Der Schlaf entsteht nicht plötzlich, sondern nur nach und nach, der Zustand, welcher vor ihm hergeht, heißt Schläfrigkeit, mit ihm ist ein Gefühl der Abspannung und Mattigkeit verbunden und in ihm nehmen die äußern Vorstellungen immer mehr und mehr an Klarheit und Lebhaftigkeit ab. Der Zustand des leisen Schlafes, den man Schlummer nennt, und welcher nach der Schläfrigkeit eintritt, unterscheidet sich

vom tiefen Schlaf bloß dadurch, daß in dem letztern die äußern Eindrücke noch schwächer und stumpfer sind, und das Bewußtseyn des Gegenwärtigen und Vergangenen ganz aufhört. Eben so erwacht der Mensch, wenn er nicht durch äußere Gegenstände plötzlich aufgeweckt wird, auch nach und nach, und die Vorstellungen der äußern Sinne werden nach und nach lebhafter und klarer.

Während des Schlafes hört die Reihe unserer Vorstellungen nicht auf, ob wir uns gleich derselben beym Erwachen nicht immer erinnern; dieß rührt daher, daß die Verknüpfung derselben größten Theils nach dem Gesetze der Association und nicht durch Begriffe geschieht, daß die dazwischen liegenden und die Verknüpfung bildenden Vorstellungen oft dunkel sind, daß wir nicht die gehörige Aufmerksamkeit darauf verwenden, um sie dem Gedächtniß einzudrücken. Der Zustand der Seele während des Schlafes heißt Traum; in ihm finden sich also alle Erscheinungen des Gemüths, Vorstellungen, Gefühle, Äußerungen des Begehrungsvermögens, nur die Anschauungen der äußern Sinne sind entweder dunkel oder gar nicht vorhanden.

Kant macht in seiner Anthropologie die Bemerkung, daß Schlafen und Träumen nothwendig zu einander zu gehören scheine, so daß Schlafen und Sterben einerley seyn würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, ob zwar unwillkürliche, Agitation der innern Lebensorgane durch die Einbildungskraft hinzu käme. Dieß läßt sich allerdings hören, da durch den Umstand, daß die äußere Sinnenwelt nicht mehr auf uns einwirkt, ein großer Reitz für die Lebenskräfte verlo-

ren geht, der nun durch die Thätigkeit der übrigen Seelenkräfte, vorzüglich der Einbildungskraft ersetzt werden muß; und Kant scheint nicht Unrecht zu haben, wenn er behauptet, daß die Natur es darum so eingerichtet habe, daß unsere meisten Träume Beschwerlichkeiten und gefahrvolle Umstände enthalten, weil dergleichen Vorstellungen die Kräfte der Seele mehr aufreitzen, als wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Hierher gehört dann auch das sogenannte Alpdrücken, wo wir meinen, es halte uns ein Wesen wider Willen fest, indem es sich auf uns gelegt; eine Vorstellung, die dadurch entsteht, daß der Blutumlauf gehemmt wird, und wo nun die fürchterliche Vorstellung den Lebenskräften neuen Reitz ertheilt und den natürlichen Zustand wieder herstellt.

Daß man jederzeit träume, erhellet außer den angeführten Gründen auch daraus, daß wenn uns plötzlich etwas aus dem Schlaf erweckt, wir deutlich inne werden, daß eine Reihe der Vorstellungen unterbrochen worden, ob wir gleich diese Vorstellungen nicht anzugeben vermögen.

Wir brauchen den Ausdruck Traum aber gewöhnlich nur für diejenigen Vorstellungen während des Schlafes; deren wir uns beym Erwachen dunkel oder deutlich bewußt sind. Ich sage mit Vorsatz, dunkel oder deutlich, weil es sich oft zuträgt, daß man beym Erwachen sich bewußt ist, man habe geträumt, ob man gleich nicht angeben kann, was man geträumt hat. — Gewöhnlich finden die Träume, deren man sich beym Erwachen wieder erinnert, gegen Morgen Statt; dieß ist wohl daraus zu erklären, daß mit der Annäherung des Erwachens auch die Functionen der Aufmerksamkeit und des Verstandes zur Verknüpfung

der Vorstellungen nach und nach wieder anheben und daß die Eindrücke von außen lebhafter zu werden anfangen, wodurch die Reihe der Vorstellungen im schlafenden Zustande mit der im wachenden sich zusammen verbindet.

Man braucht den Ausdruck träumen, auch von Menschen, welche im Zustande des Wachens durch ihre innern Vorstellungen so beschäftigt sind, daß sie von der äußern Sinnenwelt nichts mehr wahrnehmen. Wenn jemand z. B. über einen Gegenstand mit angestrengter Aufmerksamkeit nachdenkt, oder wenn er in tiefen Schmerz versenkt ist, so kann es sich wohl zutragen, daß er nichts von dem wahrnimmt, was um ihn vorgeht, Gegenstände anstiert, ohne sie zu sehen, und nicht hört, wenn man mit ihm spricht. In einem solchen Zustande befand sich Archimedes als er in seine mathematischen Betrachtungen vertieft, nicht inne ward, daß Syrakus mit Sturm eingenommen wurde.

Den Zustand des wachenden Traumes nennt man Reverie. Ein Mensch, der sich oft in einem solchen Zustande befindet, wird ein Träumer genannt.

Im Traume spielt vorzüglich die dichtende Einbildungskraft eine Rolle, obgleich auch wohl zuweilen Verstand und Vernunft Antheil an der Vorstellungenreihe haben. Man hat z. E. Beyspiele von Menschen, welche im Schlafe philosophische und mathematische Aufgaben aufgelös't haben. Ferner wird im Traume das Gefühl und das Begehrungsvermögen ins Spiel gesetzt; man kann über unangenehme Dinge, welche uns im Traume wiederfahren, bitterlich weinen; und

eben so äußert sich unser Begehrungsvermögen in demselben sehr oft durch Begehren und Verabscheuen.

Daß die Bilder der Einbildungskraft im Traume einen so hohen Grad der Lebhaftigkeit haben, daß wir sie während desselben für Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände halten, rührt wohl einerseits daher, daß uns die äußern Sinne keine Vorstellungen zuführen und uns also auch die Mittel der Vergleichung fehlen; und andererseits muß uns der Grad des Bewußtseyns der Einbildungen höher erscheinen, weil er durch den stärkern Grad des Bewußtseyns der Vorstellungen gegenwärtiger Dinge nicht mehr wie im wachenden Zustande verdunkelt wird. Daß wir in den meisten Fällen im Traum nicht einsehen, daß die Vorstellungen, welche wir für wirklich halten, unmöglich Wirklichkeit haben können, nicht bloß, wenn sie dem, was unserm wachenden Zustande zukommt, widersprechen (wenn man z. B. träumt, man befinde sich im Harem des Großsultans zu Konstantinopel, da man doch vor einer Stunde in Berlin zu Bette gegangen) sondern sogar auch dann, wenn sie untereinander in Widerspruch stehen, beweißt deutlich, daß die obern Seelenkräfte im Traume nur höchst unvollkommen ihre Functionen verrichten.

Die Erklärung der Entstehung des Traums, wenn man den Ausdruck in der weitern Bedeutung nimmt, hat nach unserer Behauptung, daß die Reihe der Vorstellungen in der Seele, durch den Zustand des Schlafs nicht unterbrochen werde, keine Schwierigkeiten. An die letzten Vorstellungen der Sinne vor dem Einschlafen, knüpfen wir entweder durch den Verstand oder nach dem Gesetz der Association andere Vor-

stellungen, von denen in der Reihenfolge wiederum jede vorhergehende Vorstellung auf dieselbe Weise eine nachfolgende erzeugt. Endlich scheint mir auch noch folgender Umstand zu beweisen, daß die Reihe unserer Vorstellungen durch den Schlaf nicht unterbrochen wird. Wenn man sich vornimmt, zu einer bestimmten Zeit des Morgens aufzuwachen, so erreicht man seinen Zweck selbst dann, wenn auch das Zimmer, worin man schläft, so gelegen ist, daß man weder eine Uhr schlagen noch den Nachtwächter die Zeit ausrufen hören kann. Dieß ist offenbar nur dadurch möglich, daß wir die Dauer der Zeit nach der Menge der Vorstellungen messen, die nach und nach in der Seele auf einander folgen; denn die Zeit ist an sich, ohne erfüllt zu seyn, durchaus kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung. Sehr oft aber wachen wir zu der gesetzten Zeit auf und erinnern uns durchaus keiner während des Schlafs gehabten Vorstellung. Dafür aber entsteht nunmehr für uns eine andere Frage: wie kömmt es, daß ein Theil dieser Reihe der Vorstellungen im Schlaf zuweilen uns beym Erwachen noch erinnerlich ist? Dieß kann durch zwey Ursachen möglich werden; entweder wenn die Vorstellungen selbst einen höhern Grad der Lebhaftigkeit hatten, oder wenn unter ihnen mehr objectiver Zusammenhang als subjective zufällige Verknüpfung Statt fand. — Was den höhern Grad der Lebhaftigkeit betrifft, so kann er auf mancherley Art bewirkt werden; wir wollen deren nur einige aufzählen. Sind die Vorstellungen, welche gelegentlich mit vorangegangenen sich verknüpfen, für uns interessant, weil sie mit unserm Beruf, mit unsern Gewohnheiten, mit unsern Wünschen u. s. w. in

Verbindung stehen, so werden sie lebhaft genug werden können, um sich ihrer wieder zu erinnern. So wird die Aufmerksamkeit des Jägers erregt werden, wenn in die Reihe seiner Vorstellungen eine Parforcejagd eintritt, wegen des Interesses die sie für ihn hat, und diese Vorstellung und die sich ihr anschließen, werden mit größerer Klarheit hervortreten und sich also besser zur Rückerinnerung eignen. So wird derjenige, welcher für die Zukunft sorgt, oder dessen Seele durch einen Gegenstand beschäftigt ist, wenn in die Reihe der Vorstellungen im Schlaf solche sich einmischen, die damit in Verbindung stehen, dieser Vorstellungen lebhafter sich bewußt werden; darum träumt der Arzt von seinen Kranken, der Gefangene von seiner Befreyung, der Liebhaber von seligen Stunden in den Armen seiner Geliebten, diese Vorstellungen waren unter allen, die er während des Schlafs hatte, die lebhaftesten und zwar so lebhaft, daß er sich ihrer beym Erwachen wieder erinnern kann. — Körperliche Eindrücke, wenn sie gleich nur dunkel wahrgenommen werden, können das Bewußtseyn der Vorstellungen im Schlafe verstärken; so träumen wir, wenn unser Blutumlauf langsamer ist und stocken will, von Erdrosseln, Hinrichten u. s. w.; wenn wir die Decke wegwerfen, vom Fallen in den Schnee; wenn wir zu spät gegessen haben, und die Verdauung uns anstrengt, von Unternehmungen, die uns in Verlegenheit setzen, z. B. daß wir öffentlich eine Rede halten sollen, ohne daß wir uns gehörig vorbereitet haben.

Endlich kann auch die Sonderbarkeit und Seltenheit der Vorstellung das Bewußtseyn derselben erhöhen und sie der Erinnerung fähig machen; da-

her erinnern wir uns der bizarresten Träume am besten. —

Daß der verständige Zusammenhang der Vorstellungen untereinander sie zur Reproduction beym Wachen fähiger macht, ist gewiß, denn es kann der Verstand dem Erinnerungsvermögen bey seiner Function zu Hülfe kommen.

Der Traum wird geendigt durchs Erwachen, wo die Vorstellungen der äußern Sinne die Bilder der Einbildungskraft verdunkeln. Dieß geschieht nun entweder allmählig, wo die äußern Eindrücke nach und nach an Stärke zunehmen, oder plötzlich, wo entweder ein starker sinnlicher Eindruck bey uns hervorgebracht, oder wo ein solcher Eindruck gegeben wird, mit dem eine ganze Reihe neuer Vorstellungen sich verknüpft, welche mit der im Traume vorhandenen sich nicht verbinden läßt.

Ob man aus dem Traume auf die Gesinnungen des Träumenden schließen kann? so wie jener Tyrann einen Menschen umbringen ließ, welchem geträumt hatte, er habe ihn umgebracht und diesen Traum seinen Freunden unter dem Vorwande erzählte, es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre. Kant verneint diese Frage mit Recht, weil wir, wenn wir wachen, eine gemeinschaftliche Welt haben, wenn wir aber schlafen, jeder seine eigene hat. Wir haben schon oben angemerkt, daß die Verbindung der Vorstellungen im Traum am meisten dem associirenden Dichtungsvermögen zukommt, und daß die obern Vorstellungskräfte und so auch der Wille nur sehr geringen Antheil an dieser Verknüpfung haben. Diese Association der Einbil-

dungskraft kann also nichts für die Gesinnung entscheiden. —

Aber auf der andern Seite möchte ich behaupten, daß Verbindungen der Vorstellungen im Schlafe, selbst wenn wir uns beym Erwachen ihrer nicht mehr bewußt sind, mancherley Einfluß auf unsere Vorstellungen im Zustande des Wachens haben können; es kann z. B. leicht seyn, daß wenn wir gegen gewisse Gegenstände mit einem Mahle einen unerklärlichen Widerwillen empfinden, oder an ein Unternehmen mit einer Ängstlichkeit gehen, wovon wir keinen Grund anzugeben wissen, dieser Grund in einem Traume liegt, der aber zu keinem klaren Bewußtseyn gekommen ist. Es ist mir selbst mehrere Mahle geschehen, daß mitten in einer Reihe von Begebenheiten, welche mir widerfuhren, und die wirklich ganz neu waren, mir es so vorkam, als hätte ich das alles schon ein Mahl erlebt, und ich habe auch von andern schon oft den Ausspruch gehört: es ist mir, als hätte ich dieß schon geträumt. Die angeführte Erscheinung kann aber auch in einzelnen Fällen wohl aus andern Gründen entspringen. Es kann nähmlich die Einbildungskraft nach der Erwartung ähnlicher Fälle beym Anfang einer Begebenheit schnell den Fortgang associiren, oder die Vernunft kann nach Erfahrungsregeln eine solche Fortsetzung geben. Die Überraschung, die gewöhnlich mit einer Art von Ängstlichkeit verknüpft ist, weil sie uns als wunderbar erscheint, entspringt dann daher, daß wir uns der zwischenliegenden und motivirenden Vorstellungen nicht unmittelbar bewußt werden.

Die Meinung, daß Träume Vorherverkündigungen künftiger Begebenheiten sind, ist auf der ganzen

Erde verbreitet, und daher kann man mit Recht annehmen, daß sie sich auf etwas stützt, was in der menschlichen Natur überhaupt gegründet ist, und dieß wollen wir daher aufsuchen. Der Traum hat für denjenigen, welcher mit den Seelenkräften des Menschen nicht näher bekannt ist, allerdings etwas, was die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Mit verschlossenen Augen z. B. hat man Gesichtsvorstellungen, und diese sind eben so lebhaft, als wenn die Gegenstände gegenwärtig wären. Diese Lebhaftigkeit ist in dem rohen Zustande des Menschen, wo die Einbildungskraft weit stärker ist, so wie bey den Weibern und bey den Morgenländern (welche letztern daher auch vorzüglich auf Träume halten), noch weit größer. Es war dem ungebildeten Verstande auffallend, daß er im Traume Unterredungen mit Menschen hatte, die in weiter Entfernung von ihm lebten, oder die wohl gar schon gestorben waren; es mußte sich zutragen, daß ihm, der besorgt für die Zukunft war, von dieser träumte. Nimmt man nun noch den natürlichen Hang des Menschen dazu, sich über die Zukunft zu belehren, von dem ich schon im Vorhergehenden bey einer andern Gelegenheit gesprochen habe; die Liebe zum Wunderbaren, die Eitelkeit, daß übermenschliche Wesen die Mühe übernommen haben, uns im Schlafe zu belehren; ferner, daß es das Wunder aller Wunder seyn würde, wenn kein Traum oder dessen Auslegung einträfe, daß es immer Schlauköpfe gegeben hat und geben wird, die von der Einfalt und Schwäche des Menschen Vortheil zu ziehen wissen; nimmt man, sage ich, dieß alles zusammen, so wird der so allgemeinverbreitete Glaube an Träume leicht erklärlich. —

Lustig ist es, daß in den Traumbüchern, welche Träume deuten, gewöhnlich (obgleich nicht immer) der Gegensatz der geträumten Vorstellung die Deutung macht. Weinen bedeutet Freude, Heirathen — Sterben, hohe Ehre erlangen — Schande. Der übrige Theil der Deutungen ist entweder ganz grundlos, oder stützt sich auf Ähnlichkeit, z. B. Perlen bedeuten Thränen. Das größte Kunststück im Traumdeuten machte der Prophet Daniel, welcher den vergessenen Traum erzählte und dann auslegte.

Vom Bezeichnungsvermögen.

Ein Zeichen ist ein Gegenstand, dessen Vorstellung durch den Sinn andere Vorstellungen ins Bewußtseyn ruft. So sind die Worte Zeichen der Gedanken und die Röthe des Gesichts ein Zeichen der Scham. Die Vorstellung, welche durch das Zeichen hervorgerufen wird, heißt das Bezeichnete; Zeichen und Bezeichnetes zusammen verbunden, so daß das andere aus dem ersten sich ergibt, heißt die Bedeutung des Zeichens.

Man theilt die Zeichen in natürliche und künstliche. Bey den erstern ist Zeichen und Bezeichnetes und ihre Verbindung in der Natur gegeben, bey den andern ist das Zeichen durch die Willkür hervorgebracht und die Bedeutung also auch willkürlich. So ist der üble Geschmack ein natürliches Zeichen des verdorbenen Magens; Abwechselung von Frost und Hitze

ein natürliches Zeichen des Fiebers; plötzliches Zurücktreten ein natürliches Zeichen des Erstaunens; Ordensbänder sind künstliche Ehrenzeichen, und die Wörter einer Sprache künstliche Zeichen für die Gefühle und Vorstellungen.

Bey den natürlichen Zeichen kommt es bloß auf die Auslegung, d. h. darauf an, die Bedeutung des Zeichens zu finden; dieß findet z. B. in der medicinischen Zeichenlehre (Semiotik) statt, wo man aus äußern Kennzeichen den Krankheitszustand kennen lehrt.

Bey den natürlichen Zeichen werden Zeichen und Bezeichnetes durch Ursachlichkeit verbunden, so daß das Zeichen entweder die Ursache des Bezeichneten, oder dieses die Ursache von jenem ist, oder beyde eine gemeinschaftliche Ursache haben. Der erste Fall findet z. B. statt, wenn das Schmelzen des Schnees in den Gebirgen ein Zeichen ist, daß bald das Wasser in den Flüssen steigen wird; der andere, wenn man aus den Thränen auf das Gerührtseyn des andern schließt, der dritte endlich, wenn man aus dem Fallen des Barometers erkennt, daß es regnen wird. Es ist freylich nicht nöthig, daß man jederzeit die Verknüpfung durch Ursachlichkeit genau kenne, oft kann die Beobachtung des Aufeinanderfolgens allein zum Verständniß des natürlichen Zeichens dienen, wie dieß z. B. der Fall ist, wenn der gemeine Mann sagt, die Feuerröthe beym Untergang der Sonne ist ein Zeichen des nahen Windes.

Man theilt die natürlichen Zeichen in Rücksicht der Zeitverhältnisse des Zeichens zum Bezeichneten in demonstrative (gegenwärtige Zeit) rememorative (vergangene Zeit) und in prognostische

(zukünftige Zeit). Der Rauch ist ein demonstratives Zeichen des Feuers, so wie der Pulsschlag des vorhandenen Fiebers; die Muschelschachten auf den hohen Gebirgen sind rememorative Zeichen, daß dort ehemahls das Meer sich befunden, so wie die Ruinen von Palmyra Zeichen ihres ehemahligen Wohlstandes sind; der Arzt hat prognostische Zeichen des Todes oder der Genesung.

Bey Auslegung der natürlichen Zeichen kommen Verstand, Reflexion und Gedächtniß ins Spiel.

Was die künstlichen Zeichen betrifft, so ist bey ihnen nicht bloß von Auslegung, sondern auch von Bezeichnung die Rede; denn wenn auch dem größten Theile der Menschen Zeichen und Bezeichnetes von andern übertragen wird, so daß sie sowohl zur Bezeichnung als zur Auslegung nur Gedächtniß anwenden, so muß doch bey der künstlichen Bezeichnung irgend jemand gewesen seyn, der zuerst das Zeichen aufgestellt hat. Wenn wir gleich die Wörter unserer Sprache mit ihren Bedeutungen von andern lernen, und bey uns das Sprechen sowohl, als das Verstehen größtentheils auf Gedächtniß beruht, so müssen doch diese Wörter erfunden seyn. — Das Vermögen zu bezeichnen ist das B e z e i c h n u n g s v e r m ö g e n; da der Mensch bezeichnet, wie wir aus der Sprache sehen, so hat er ein Bezeichnungsvermögen. Es beruhet dasselbe auf der gemeinschaftlichen Wirkung des Verstandes und der productiven Einbildungskraft.

Das Bezeichnungsvermögen ist für den Menschen von außerordentlicher Wichtigkeit. Vorstellungen sind etwas Inneres, was also jeder nur selbst unmittelbar in sich wahrnehmen kann; will man sie einem andern

mittheilen, so kann dieß nur mittelbar geschehen, und da man dem andern nur vermittelst der äußern Sinne etwas mittheilen kann, so werden Zeichen dazu erforderlich seyn. — Ferner haben wir außer den sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) noch intellectuelle, (Producte des Verstandes) diese würden wir selbst auch nicht einmahl festhalten und sie untereinander verbinden können, wenn wir sie nicht an sinnliche Zeichen knüpften; denn der Mensch ist ein sinnlich verständiges Wesen. Es hängt also die Möglichkeit des Gebrauchs und der Cultur des Verstandes von unserm Bezeichnungsvermögen ab.

Zeichen müssen den äußern Sinnen gegeben werden, und da es deren fünf gibt, so wird es auch fünf Arten der Zeichen in dieser Rücksicht geben können, sichtbare und hörbare Zeichen, ferner Zeichen für den Geruch, den Geschmack und das Tasten. Da aber der Umfang der letztern drey Sinne sehr eingeschränkt ist, so schränken sich die künstlichen Zeichen vorzüglich auf die beyden ersten, Gesicht und Gehör ein.

Die sichtbaren künstlichen Zeichen sind entweder **Bilder** oder **Charaktere**; im ersten Falle bedeuten die Zeichen an sich selbst etwas, im zweyten Falle bedeuten sie an sich nichts. So sind z. B. unsere Schriftzeichen Charaktere, so auch unsere gewöhnlichen Ziffern. Die **Bilder** sind Zeichen, welche mit dem Bezeichneten Ähnlichkeit haben, wie z. B. der Umriß eines Pferdes mit dem Pferde selbst, oder vier Puncte mit der Zahl vier. Die **Charaktere** haben keine Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten, wie z. B. die Ziffer 4 keine Ähnlichkeit mit der Zahl vier hat.

Die Bilder sind entweder Abbildungen oder Symbole. Die erstern beziehen sich unmittelbar auf das Bezeichnete, wie z. B. die Abbildung eines Hauses; die andern nur mittelbar, insofern nähmlich die Bedeutung des Zeichens, wenn man es als Abbildung betrachtet, mit seiner Bedeutung als Symbol Ähnlichkeit hat. So ist z. B. der Kreis, oder das daraus entstandene Bild der Schlange, welche sich in den Schwanz beißt, ein Symbol der Ewigkeit; denn so wie man in einem gezeichneten Kreise weder Anfang noch Ende unterscheiden kann, so findet bey der Ewigkeit weder Anfang noch Ende Statt; so ist ferner der Hund das Symbol der Treue, das Schaf ein Symbol der Geduld, weil wir an diesen Thieren die genannten Eigenschaften finden.

Die hörbaren künstlichen Zeichen sind auch entweder bildlich oder nicht bildlich; so sind z. B. das Nachahmen des Brüllens, um einen Ochsen, das Nachahmen des Blöckens, um ein Schaf zu bezeichnen, bildliche Zeichen. Das Wort, Vater, ist ein nichtbildliches Zeichen.

Sprache in weiterer Bedeutung ist der Inbegriff gleichartiger Zeichen für unsere Vorstellungen und Gefühle. Man sieht, daß es in dieser Bedeutung eine Sprache für einen jeden äußern Sinn geben kann, obgleich diejenige, welche sich auf eine der drey Sinne, Geruch, Geschmack und Tasten stützte, wegen Eingeschränktheit des Umfangs dieser Sinne sehr arm seyn müßten. Man erzählt, daß man, nach genommener Verabredung, Gefangene durch den Geschmack der Speisen von dem Laufe ihres Prozesses unterrichtet habe, und allerdings ist dieß möglich, ob

gleich die Nachrichten doch immer nur sehr unvollkommen seyn können.

Gesicht und Gehör eignen sich am besten zur Sprache, weil sie eine große Menge von Vorstellungen liefern; und weil sie unter allen äußern Sinnen diejenigen sind, welche am leichtesten eine Mittheilung an andere zulassen.

Welche von beyden Sprachen aber, die durch Gesicht oder Gehör verdient vor der andern den Vorzug? Die des Gehörs, weil es leichter ist, mannigfaltige hörbare Zeichen ohne alle Vorbereitung hervorzubringen, und weil man mit wenigen einfachen hörbaren Zeichen sehr mannigfaltige Verbindungen und Zusammensetzungen, die doch leicht aufgefaßt und unterschieden werden können, hervorbringen kann. Freylich hat die Sprache mit sichtbaren Zeichen auch wiederum ihre Vorzüge, in so fern sie nicht die Gegenwart des Sprechenden zur Mittheilung fordert, wie dieß bey der hörbaren Sprache erforderlich ist; und dieser Umstand hat den Menschen gezwungen, neben der hörbaren Sprache auch eine sichtbare zu erfinden. Beyde, sowohl die sichtbare als hörbare Sprache bedienen sich entweder natürlicher oder künstlicher Zeichen; die ersten werden von allen ohne Unterricht verstanden, die andern zu verstehen erfordert Belehrung. So sind die Geberden, die Mienen, die Abbildungen der Gegenstände natürliche sichtbare Zeichen; jedermann weiß, daß das Niederhangen des Kopfs mit halbgeschlossenen Augen voll Thränen, Traurigkeit anzeigt, so wie jedermann das Bild eines brennenden Hauses zu deuten versteht.

Die Ordenszeichen, das Abnehmen des Huts, um seine Ehrerbiethung zu bezeigen, unsere Schrift-

zeichen u. s. w. sind künstliche sichtbare Zeichen. So sind das Lachen, das O der Verwunderung, hörbare natürliche Zeichen, da hingegen der bey weiten größte Theil der hörbaren Sprache aus künstlichen Zeichen besteht.

Gewöhnlich nimmt man den Ausdruck, Sprache, in engerer Bedeutung, indem man ihn auf die hörbaren Zeichen einschränkt; einmahl, weil wir uns gewöhnlich zur Mittheilung an andere der hörbaren Zeichen bedienen, und sodann, weil unsere gewöhnliche Schriftsprache nur die hörbare erst bezeichnet, Zeichen von Zeichen (mittelbare Zeichen) gibt *).

Das Bezeichnungsvermögen äußert sich vorzüglich bey Erfindung der Sprache, und daher ist die Untersuchung über das Entstehen der Sprachen in der Erfahrungsseelenlehre von Bedeutung. Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß diese Untersuchung sowohl auf die Hörbare als Schriftsprache sich erstrecken muß. Wir machen mit der erstern den Anfang, weil es der Natur der Sache gemäß ist, daß der Mensch eher gesprochen als geschrieben hat.

Ich halte mich bey der Meinung derjenigen nicht auf, welche behaupten, Gott habe den ersten Menschen die Sprache gelehrt, und so habe sie sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und sey bloß durch äußere und innere Umstände verändert worden. Die Philosophie hat ein Gesetz, in die Erklärungsgründe

---

*) Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß es auch unmittelbare Schriftsprachen gibt, wie dieß z. B. bey den Hieroglyphen Statt findet.

der Gegenstände der Sinnenwelt die Gottheit nicht einzumischen, nicht bloß deßhalb, weil dadurch, daß man das Schwerbezweifliche von dem Unbezweiflichen ableitet, eigentlich nichts erklärt wird, sondern weil durch diesen Erklärungsgrund alle Untersuchung überhaupt abgeschnitten wird, und er der faulen Vernunft zum Polster dient. Besser ist es, bey vorkommenden Fällen zu sagen: ich kann dieß nicht erklären; weil dann doch die fernere Nachforschung übrig bleibt, als eine scheinbare Erklärung zu geben, die nichts erklärt und den Geist der Nachforschung tödtet. Was nun den vorliegenden Fall über den Ursprung der Sprache betrifft, so ist die Frage allerdings zu beantworten schwierig, aber wie es mir scheint, nicht unmöglich.

Ich unterscheide zuförderst in den Sprachen die Gefühlstöne (Interjectionen) O, Au, J u. s. w. die größten Theils unarticulirt sind, und die articulirten Töne oder Wörter *). Die erstern hat gewiß der Mensch gleich anfänglich hervorgebracht, es sind natürliche Laute, und der Mensch ist in Rücksicht ihrer den Thieren gleich, welche Töne hervorbringen. Eben deßhalb, weil diese Gefühllaute natürlich sind, sind sie bey allen Menschen gleich und werden von allen verstanden. Wir haben es

*) Man muß die beyden Ausdrücke, Wörter und Worte, unterscheiden. Wörter sind die hörbaren Zeichen als Zeichen, Worte sind diese Zeichen, in so fern sie Bedeutung haben. Er macht viel Wörter, heißt: er erfindet neue Zeichen; er macht viel Worte, heißt: er ist weitläuftig in seiner Rede. Wörter und Worte unterscheiden sich wie Ziffern und Zahlen.

also bloß mit der Erklärung des Ursprungs der künstlichen Zeichen der Sprache zu thun.

Erfindungen sind größten Theils Kinder der Noth; also wird auch Sprache durch Bedürfniß erzeugt worden seyn. Der Mensch ist im rohen Zustande der Natur nicht allein sich selbst genug, sondern der Hülfe und des Beystandes anderer bedürftig, und wird häufig Drang gefühlt haben, dem andern seine Vorstellung, seinen Wunsch, sein Gefühl mitzutheilen, zu offenbaren. Dieß wird anfänglich durch sichtbare Zeichen geschehen seyn. Gesetzt aber, der Gegenstand, auf den sich sein Wunsch bezog, hätte einen Laut von sich gegeben, (setzen wir, es sey ihm ein Lamm weggelaufen, er hätte gewünscht, der andere sollte es ihm suchen helfen), es habe der andere seine sichtbaren Zeichen nicht verstanden, was war natürlicher, als daß er den Ton des Thieres (im gegebenen Falle das Blöcken) nachahmte, um dem andern sich leichter verständlich zu machen. Diese Vorstellung, den Laut des Thieres hervorzubringen, mußte um so leichter in ihm entstehen, da nach dem Gesetze der Association der Vorstellungen der Laut eines Thieres und die Gestalt desselben sich wechselsweise reproduciren. Die Nachahmung der Laute der Thiere hat keine Schwierigkeit, um so weniger, da der Mensch, wie wir dieß bey den Kindern und Wilden sehen, einen großen Hang zur Nachahmung hat. — So wird der Mensch außer den Gefühlslauten anfänglich die tönenden Dinge mit den ihnen eigenthümlichen Lauten bezeichnet, und der andere wird ihm nach dem Gesetze der Association verstanden haben. Sonderbar ist es, daß auch noch jetzt die Kinder am leichtesten die Töne der Thiere erzeugen.

Der Umstand nun, daß der Mensch bey seinen Gefühlen und bey Bezeichnung der tönenden Dinge, mit sichtbaren Zeichen Laute verband, selbst angenommen, daß er die letztern nicht allein brauchte, bahnten ihm den Weg zur dunkeln, wenn gleich nicht entwickelten Vorstellung, daß er mit Tönen etwas bezeichnen könne, und diese dunkle Vorstellung konnte bey dringenden Umständen ihre Wirkung thun. Gesetzt also, er habe dem andern einen Gegenstand bezeichnen wollen, der keinen Laut von sich gab, so wird er anfänglich sichtbare Zeichen gemacht haben; verstand ihn der andere trotz aller angewandten Mühe nicht, so wird dieß in ihm den Drang sich auszudrücken vergrößert haben, und die dunkle Vorstellung von Bezeichnung durch Laute, verbunden mit dem Umstande, daß seiner Natur gemäß, starke Gefühle ihm Töne auspressen (Interjectionen), wird ihn dahin gebracht haben, einen Ton hervorzubringen; und wenn der andere, wie natürlich, ihn immer noch nicht verstand, wird er ihn bey der Hand ergriffen, zu dem Gegenstande, den er bezeichnen wollte, hingeführt und den vorigen Laut hervorgebracht haben. War dieß geschehen, so war dieser Gegenstand nicht bloß benannt, sondern das Geheimniß, auch nichttönende Dinge mit Tönen zu bezeichnen, war entdeckt.

Diesem zu Folge würde der Mensch zuerst wirkliche Gegenstände bezeichnet haben, und also die ersten Wörter würden Substantiva gewesen seyn. Nach diesen wird er Eigenschaftswörter (Adjectiva) und die darauf beruhenden Zeitwörter (Verba) bezeichnet haben. Dieser Schritt war nicht schwer, denn seine Bezeichnung der tönenden Dinge war selbst von einer

Eigenschaft derselben hergenommen; er mußte bald inne werden, daß bey der Bezeichnung der nichttönenden Dinge durch das Zeichen die Vorstellung des ganzen Gegenstandes hervor gerufen wurde, ohne daß etwas an dieser Vorstellung vorzüglich die Aufmerksamkeit auf sich zog, da hingegen bey Bezeichnung der tönenden Dinge durch ihren Ton, die Aufmerksamkeit auf einen Theil des Gegenstandes, den Ton, vorzüglich haftete.

Dieß half ihm Merkmahl (Theilvorstellung) von der ganzen Vorstellung (Prädikat vom Subjecte) unterscheiden. So bald es ihm also darauf ankam, eine solche Eigenschaft besonders auszudrücken, so wird er sie, da er überhaupt des Bezeichnens inne geworden war, bezeichnet haben.

Auf demselben Wege unterschied er im Bewußtseyn Handlungen und Eigenschaften in Zeitverhältnissen und bezeichnete sie.

Mehrere Schwierigkeiten hat die Entdeckung der den übrigen Redetheilen zum Grunde liegenden Vorstellungen und die Bezeichnung derselben; allein was die Bezeichnung betrifft, so muß diese, nach der vorher gegangenen Ausbildung des Bezeichnungsvermögens, wenige Schwierigkeiten gemacht haben, und was die Entdeckung der ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungen betrifft, so war sie allerdings nichts weniger als leicht, allein das Reflexionsvermögen war schon etwas geübt worden, und seine Functionen wurden ihm schon dadurch erleichtert, daß der Mensch die Vorstellungen durch sinnliche Zeichen besser im Bewußtseyn behalten und sie vergleichen konnte.

Diese von uns gegebene Darstellung soll nichts weiter als die Möglichkeit darthun, daß der Mensch,

ohne Beyhülfe eines höhern Wesens, die Sprache erfinden konnte. Wir haben uns, wie der Leser ohne Mühe einsehen wird, bey dieser Darstellung so genau als möglich an den Gang der Entwickelung des Kindes gehalten, weil die Entwickelung des rohen Menschen mit der des Kindes große Ähnlichkeit hat. Um zu zeigen, daß der von uns angegebene Weg von der Bezeichnung der tönenden Dinge zu der der nichttönenden natürlich ist, will ich ein Beyspiel von einem Kinde erzählen, welches ich selbst beobachtet habe. Einer meiner Freunde hatte ein kleines Kind von ungefähr einem Jahre, welches einige Töne zur Bezeichnung von sich gab; Papa, Mama sagte, die Katze mit Miau und den Hund mit Bau bezeichnete. Einmahl war ich mit dem Vater in seiner Bibliothek, wo sich auch das Kind mit der Amme befand. Auf dem einen Bücherschranke stand Lessings Büste, das Kind sah hinauf, streckte die Händchen in die Höhe und schrie unaufhörlich Tarta, Tarta. Wir sahen bald, daß das Kind etwas haben wollte, und zeigten ihm mancherley, aber es nahm nichts an, und unterließ nicht, sein Tarta zu wiederhohlen. Endlich fiel ich darauf, daß das Kind wohl die Büste zu haben begehren möchte, und langte sie herunter. Das Kind freute sich und wiederhohlte freudig Tarta. — So oft das Kind nachher wieder in die Bibliothek kam und die Büste sah, rief es Tarta. — Ich weiß wohl, daß dem Kinde hier manche Dinge zu Hülfe kamen, die für den rohen Menschen, der noch niemand sprechen hörte, nicht vorhanden waren; allein man muß auch weiter nicht außer Acht lassen, daß der rohe erwachsene Mensch hinwiederum in Rücksicht der Seelenkräfte einige Vorzüge vor dem ein-

jährigen Kinde voraushaben muß, die also auch ihm zu statten kommen müssen.

Ich will nur noch eine Bemerkung hinzu fügen. Ob es gleich sehr natürlich ist, daß der Mensch anfänglich die tönenden Dinge mit den Lauten, welche sie von sich geben, bezeichnet hat, so finden wir doch in allen Sprachen, daß die Wörter, die diese Dinge bezeichnen, keine Ähnlichkeit mit diesen Lauten haben. Betrachten wir nur einmahl im Deutschen die Wörter: Hund, Katze, Schaf, Ochs, u. s. w., sie haben mit den Lauten dieser Thiere durchaus keine Ähnlichkeit. Woher diese Erscheinung? Sie setzt ganz offenbar schon eine höhere Ausbildung des Verstandes voraus; der Mensch wurde inne, daß bey der Bezeichnung durch den Laut die Aufmerksamkeit auf eine einzige Eigenschaft dieses Thieres hingelenkt wurde; nun mußte es ihm geschehen, daß er zuweilen diese Eigenschaft gerade nicht bezeichnen wollte, und da stand ihm die Bezeichnung im Wege; die Bezeichnungen nichttönender Dinge zeigten ihm Mittel, dem Übel abzuhelfen, nähmlich künstliche, an sich nichts bedeutende Töne zu Zeichen zu wählen. Daher sind bey der weitern Ausbildung der Sprachen, nur diejenigen Dinge noch mit nachahmenden Lauten bezeichnet, wo der Laut das Seyn des ganzen Dinges ausmacht; dahin gehören: Donner, Knall, brummen, blöcken, klingeln, schnarren, u. s. w.

Woher die Verschiedenheit der Sprachen? — Gesteht man auch zu, daß das ganze Menschengeschlecht von einem Paar abstamme, so folgt doch daraus keinesweges, daß dieses Paar schon die Sprache erfunden habe, sondern es ist allerdings denkbar, daß diese Er-

findung erst gemacht worden, nachdem mehrere Menschen vorhanden waren, welche sich in Familien getheilt hatten, und so konnte also die Sprache mehrere Mahle erfunden seyn, folglich, was die künstlichen Zeichen betrifft, es mehrere Ursprachen geben. Gesetzt aber auch die Sprache sey nur einmahl erfunden, und die Bemerkung, daß man mit hörbaren Zeichen Vorstellungen und Gefühle dem andern mittheilen könne, so wie auch die schon erfundenen Zeichen seyen durch Überlieferung zur Kenntniß der andern gekommen; so mußte doch bald eine große Verschiedenheit der Sprachen entstehen, da die Menschen, welche anfänglich wahrscheinlich bloß von Baumfrüchten, später von Viehzucht lebten, bald um den nöthigen Lebensunterhalt sich zu verschaffen, sich auf der Erde zerstreuen mußten; und also bey dem fortschreitenden Gange der Cultur jede für sich bestehende Gesellschaft gezwungen war, für ihre neuen Erfindungen, Entdeckungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gefühle neue Zeichen zu erfinden.

Was nun die Erfindung der Schriftzeichen betrifft, so müssen wir in ihr Abbildungen, Symbole und Charaktere unterscheiden; ein Unterschied, den wir im Vorhergehenden deutlich gemacht haben.

Den ersten Anfang machten allerdings Abbildungen, so wie wir sie noch jetzt bey den rohen Nationen antreffen; auch muß man bald dahin gekommen seyn, statt eines ausgezeichneten Bildes einen Abriß zu geben, um Zeit und Mühe zu ersparen. Diese Abbildungen können leicht zu symbolischen Darstellungen Gelegenheit gegeben haben, in so fern das Vermögen Ähnlichkeiten zu finden (Witz) eines der ersten sich entwickelnden Vermögen ist, und nahmentlich dann sich stark

äußert, wenn die Einbildungskraft durch die Ausbildung der höhern Vorstellungskräfte nicht gehemmt wird, und also lebhaftere Bilder liefert. Die Symbole machten den Übergang zu Charakteren; der Mensch ward inne, daß er auch künstlich sichtbar bezeichnen kann, so wie er dieß hörbar thut, und da ihn die Noth zwang, Dinge zu bezeichnen, die nicht sichtbar sind, so mußte er zu künstlichen Zeichen, (Charakteren) seine Zuflucht nehmen.

Diese Schriftzeichen aber waren immer noch unmittelbare Zeichen, sie bezogen sich nicht auf die Worte, sondern auf die Sachen; und diese Zeichen waren für einen Gegenstand auch nur einfach, oder wenn man Zeichen zusammen setzte, so geschah die Zusammensetzung nach dem zu bezeichnenden Gegenstande, in welchem man Theile unterschied, die man einzeln bezeichnet hatte. Da der Mensch aber, nachdem die hörbare Sprache erfunden war, mit seinen Vorstellungen Worte verband, und diese letztern die Repräsentanten seiner Vorstellungen wurden, so war es natürlich, daß der Mensch seine sichtbaren Zeichen mit seinen hörbaren verknüpfte, daß er darauf verfiel, seine Worte sichtbar zu bezeichnen. Anfänglich geschah dieß dadurch, daß man jedem Worte ein eigenes Zeichen gab; so wie dieß jetzt mit einigen Abänderungen noch bey der Schrift der Chinesen Statt findet. Einmahl darauf hingeführt, daß man Wörter sichtbar bezeichnen konnte, mußte man bald inne werden, daß die hörbaren Zeichen der Sprache zusammengesetzt waren; am leichtesten machte man diese Entdeckung an den aus Sylben zusammengesetzten Wörtern; man wird also dahin gekommen seyn, nicht mehr ganze Worte, sondern Sylben zu bezeichnen. Jetzt war nur noch ein Schritt zu thun, die Sylben in Buch-

staben zu zerspalten; dieser Schritt hatte allerdings seine großen Schwierigkeiten, allein er war doch schon sehr vorbereitet. Zu Hülfe kam dem Entdecker noch der Umstand, daß in jeder Sprache ähnlichklingende Laute sich finden, wo die Ähnlichkeit auffallen mußte; wie im Deutschen: Bein, nein, sein, fein, rein, mein u. s. w. An diesen Wörtern konnte man inne werden, daß der anfänglich einfachscheinende Laut einer Sylbe doch ein Zusammengesetztes war, und diese Entdeckung trug goldene Frucht. Man suchte die Elemente der Sylben, bezeichnete sie, und ward zu seinem Erstaunen gewahr, daß die so unendlich mannigfaltigen erscheinenden Laute, doch nur Verbindung einer sehr mäßigen Anzahl einfacher Bestandtheile waren. —

Mit der Erfindung der Sprache fiel die dumpfe Schranke der Thierheit, und die Geisteskraft des Menschen fing an sich zu entwickeln; mit der Erfindung der Buchstabenschrift ging die Morgensonne der Civilisirung auf; mit Erfindung der Buchdruckerey gründet sich das Reich der Wahrheit und Freyheit! —

Die Erfindung der Sprache verliert sich ins graue Alterthum, in die Zeit, wo es noch keine Geschichte gab und geben konnte; die Erfindung der Schriftsprache schreiben die Alten dem Phönicier Thaut zu, und allerdings war eine handelnde Nation am meisten geschickt, daß in ihr eine solche Entdeckung gemacht wurde; man erzeigte dem Erfinder göttliche Ehre: über den Erfinder der Buchdruckerkunst streitet man, und nur wenige ehren diese Erfindung nach ihrem hohen Werthe.

Bey den Taubstummen müssen, auch selbst dann, wenn sie sprechen gelernt haben, die sichtbaren Zeichen die Stelle der hörbaren vertreten, die Bewegungen des Mundes des Sprechenden sind ihre Zeichen. Ob sie aber gleich im Stande sind zu sprechen, so kann man doch von ihnen bloß Artikulation und Schwäche und Stärke des Tons erhalten, Modulation (Höhe oder Tiefe des Tons) aber können sie nicht hervorbringen, daher sie auch nicht declamiren können *).

Von der Vollkommenheit der sinnlichen Vorstellungen.

Man muß die sinnliche und intellectuelle Vollkommenheit der Vorstellungen unterscheiden; jene findet bey Anschauungen statt und heißt ästhetisch, diese bey Begriffen und wird logisch genannt. Wir haben hier nur mit der erstern zu thun, die andere wird bey der Lehre vom Verstande vorgetragen werden.

Zu den ästhetischen Vollkommenheiten gehören das Prägnante (Gedankenfülle), das Emphatische

---

*) Zur vollkommenen Bezeichnung durch Sprache gehören drey Stücke: Artikulation, Modulation und Gestikulation (Gebehrdung). Modulation und Gestikulation sind natürliche Zeichen.

(Nachdruck, das auf's Gefühl wirkende), die Lebhaftigkeit und das Interesse.

Prägnant heißt eine Vorstellung, insofern sie die Vorstellungskräfte in Bewegung setzt, welche an sie eine Menge anderer Vorstellungen anreihen. Diese Verbindung kann entweder durch die associirende Einbildungskraft oder durch den räsonnirenden Verstand geschehen; im letzten Falle sagt man, eine Vorstellung gebe viel zu denken.

So ist die Benennung des Kamehls, es ist das Lastschiff in der Wüste, eine prägnante Vorstellung; wir denken daran, wie die Verbindung der Länder, welche dürre Sandwüsten trennen, ohne Kamehl eben so unmöglich seyn würde, als die Verbindung der durch Meere getrennten Länder ohne Schiff; wir denken daran, wie die Natur dem Menschen Mittel gegeben hat, scheinbar unübersteigliche Hindernisse glücklich zu überwinden u. s. w. Es ist ein prägnanter Ausdruck, wenn Schiller in dem Gedicht, die Glocke: das Feuer die freye Tochter der Natur nennt. Die ästhetischen Ideen, von denen wir Seite 117 u. s. w. geredet haben, gehören, wie man leicht einsieht, gleichfalls zu den prägnanten Vorstellungen, indem sie das Dichtungsvermögen zur Erzeigung einer solchen Menge von Vorstellungen reitzen, welche man unmöglich in einen Begriff zusammenfassen kann.

Emphatisch nennen wir Vorstellungen, welche einen starken Eindruck auf das Gefühl machen. So ist die Scene in der Braut von Messina emphatisch, wo die Mutter, da der Brudermord geschehen, und der Leichnam des Sohnes schon zu ihr hineingetragen wird, über die durch sie bewirkte Versöhnung ihrer Söhne froh=

lockte, und von den goldenen Tagen der Zukunft träumt; es ist emphatisch, wenn Don Karlos dem Vater vorstellt, wie unglücklich es ist, in dieser Welt und noch mehr auf einem Throne allein sich zu finden, und König Philipp ausruft: Ich bin allein; es ist emphatisch, wenn Richard in einem Spiegel sein bleiches Antlitz sieht, und er diesen mit den Worten zertrümmert: Du lügst. Vorzüglich wirkt die Musik auf das Gefühl, am meisten die Menschenstimme; unendlich rührend ist der Gesang der Iphigenia in Glucks Oper, wenn sie das Todtenopfer für Vater und Mutter bringt; einen tiefen Eindruck macht der Monolog der Thekla, nachdem sie Max Tod erfahren, wenn er mit aller weiblichen Innigkeit und Zartheit declamirt wird. Man muß übrigens nicht meinen, daß man bloß das emphatisch nennt, was Gefühle der schmelzenden Art hervorbringt; schon die angeführten Beyspiele zeigen, daß überhaupt vom Gefühle die Rede ist.

Lebhaftigkeit ist ein hoher Grad des Bewußtseyns sinnlicher Vorstellungen; wie lebhaft ist die Darstellung des Feuers in der Glocke von Schiller; die Beschreibung der Todtenfeyer in den feindlichen Brüdern. Werden dem Begriffe sinnliche Vorstellungen beygefügt, wodurch derselbe anschaulich gemacht wird, so sagt man: die Vorstellung sey einleuchtend. Dazu dienen: Gleichnisse, (dem Geyer gleich, der auf schweren Morgenwolken schwebend nach Beute schaut, schwebe mein Lied. Göthe), Analogien, (die Sonne quoll herauf, wie Ruh' aus Tugend quillt), Beyspiele. Sprichwörter sind practische Regeln in der bildlichen Sprache des gemeinen Mannes ausgedrückt, wo-

durch sie das Einleuchtende für ihn bekommen. (Man muß das Eisen schmieden, weil es warm ist, drückt anschaulich den Satz aus: man muß die Gelegenheit benutzen). Für den gebildeten Geschmack sind eben dieses die Sentenzen. Der Edle legt das Große in das Leben, er sucht es nicht darin (Schiller). Nach Wahrheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte (Göthe). Wo Scham und Weisheit sich vereinen, sieht man die Grazien erscheinen (Euripides).

Die Lebhaftigkeit der Anschauung hängt in vielen Fällen von dem Grade der Stärke der Sinnenempfindung ab, wodurch sie gegeben worden. Durch folgende Mittel kann diese Lebhaftigkeit verstärkt werden:

1. Durch den Contrast. Contrast (Abstechung) ist die Aufmerksamkeiterregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriff. Er unterscheidet sich vom Widerspruch darin, daß dieser in der Verbindung einander entgegengesetzter Begriffe besteht. So ist ein viereckiger Zirkel, hölzernes Wasser ein Widerspruch, ein wohlangebautes Stück Land mitten in einer Wüste sind contrastirende Vorstellungen. Daß der Contrast die Lebhaftigkeit der Vorstellungen vermehrt, ist außer Zweifel. Ich will nur einige Beyspiele anführen: In Lessings Nathan sind die Handlungsweisen des Sultans, des Tempelherrn, des Nathan, des Patriarchen, des Klosterbruders, der Recha und Daja, die aus jedes religiösen Überzeugungen fließen, contrastirend; in Schillers Don Karlos die Liebe der Elisabeth und der Prinzessinn Eboli zu Don Karlos; die Ansicht der Beherrschung der Völker von Posa und

Philipp. — So gibt es in den Schauspielen Contraste der Charaktere und der Situationen. Octavio und Max Piccolomini sind beyde dem Kaiser treu, aber welcher Unterschied in der Handlungsweise! In Shakespears Macbeth nach Schillers Bearbeitung bringt die Scene, wo nach der Ermordung des Königs, der Wächter des Hauses, dem die Gräuelthat unbekannt war, ein Lied singt, in welchem die Ruhe und Sicherheit des Hauses gerühmt wird (weil der König darin schläft), wegen des Contrastes der Situation eine lebhafte Wirkung hervor.

Eben dieß ist der Fall in den Hogarthschen Kupfern, wo einem Menschen der wegen Schulden im Gefängniß sitzt, ein Manuscript aus der Tasche sieht, welches nach der Aufschrift einen Plan enthält, die Schulden Englands zu tilgen. —

So ist es der Contrast in den komischen Heldengedichten, dem Lutrin (Singpult) von Boileau, dem Ver-Ver des Gresset, dem Murner in der Hölle von Zachariä, der, indem er die Lebhaftigkeit der Vorstellungen erhöht, Vergnügen erweckt; und dieß gilt auch von Travestirungen, z. B. der travestirten Äneide von Blumauer; doch läugne ich, daß mir diese Travestirungen ein reines Vergnügen gewähren, weil sie mir den Genuß des edlen Orginals verderben.

2. Durch Neuheit. Das Neue reizt unsere Aufmerksamkeit, das Alltägliche und Gewöhnliche schläfert sie ein und stumpft sie ab: daher der Hang des Menschen zur Neuheit,

Das Neue, das Neue liebt jedermann,
Auf der Bühne, in Büchern, im Leben.

Daraus entspringt der Hang zum Reisen, zum Lesen der Zeitungen und der Romane, zum Wunderbaren u. s. w. Eben darum macht das Überraschende einen stärkern Eindruck auf uns, plötzlicher Schreck und plötzliche Freude erschüttert, und kann sogar tödten.

3. Durch Wechsel. Die fortdauernde Wiederhohlung eines und desselben Sinneneindrucks bringt Ermattung unserer Aufmerksamkeit hervor, da hingegen Abwechselung sie erhöht. Das Murmeln eines Bachs schläfert ein; bey eintöniger Declamation ihres Pfarrers schlafen die Pfarrkinder trotz seiner Stentorstimme, und sie erwachen, sobald er Stille schweigt. Der Müller schläft ruhig beym Klappern der Mühle, und erwacht, wenn sie steht. Vor einigen Jahren schleicht sich in Berlin ein Dieb während der Nacht in das Schlafzimmer einer alten Frau, und öffnet ihren Schrank, ohne daß sie es hört. Von ungefähr berührt er den Pendel der Wanduhr und diese steht still, davon erwacht die Frau, will den Pendel anstoßen, berührt den Dieb, und dieser erdrosselt sie, aus Furcht entdeckt zu werden.

Daher gefällt uns der Wechsel in Arbeiten; indem er neuen Reitz erzeugt; wenn man sich mit einer Art Geschäft ermüdet hat, findet man doch neue Kraft bey einem andern Geschäfte; daher wechselt man mit Arbeit und Ruhe, mit dem Aufenthalt in der Stadt und auf dem Lande. Das Kaminfeuer macht uns Ver-

gnügen, wegen des steten Wechsels der Gestalt der Flamme.

4. Die Steigerung. Die stärkern Sinnesempfindungen verdunkeln die schwächern, daher muß man, wenn die Empfindungen nichts von ihrer Stärke und die darauf beruhenden Vorstellungen nichts von ihrer Lebhaftigkeit verlieren sollen, von den niedern Graden zu den höhern aufsteigen. Wer gewöhnt ist, Cayennerpfeffer zu seinen Speisen zu mischen, dem wird jedes andere Gewürz fade scheinen.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, welches mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist. Ich interessire mich dafür, daß mein Freund das Gut kauft, heißt: es macht mir die Vorstellung, daß mein Freund wirklich Besitzer des Guts ist, Vergnügen. Was Interesse hervorbringt, ist interessant. — Was auf Interesse beruht, heißt interessirt. Zur Vollkommenheit einer Vorstellung gehört, daß sie Interesse bewirkt; dadurch wird noch ein anderes Seelenvermögen, das Begehrungsvermögen ins Spiel gesetzt, und also die Thätigkeit des Gemüths vermehrt.

Ueber die Vorwürfe, die man der Sinnlichkeit als Erkenntnißvermögen macht.

Die Anklagen, welche man gegen die Sinnlichkeit führt, lassen sich auf drey Hauptpuncte zurück-

bringen, daß sie durch die Menge der Vorstellungen den Verstand verwirre; daß sie durch die Lebhaftigkeit der Anschauungen und der Stärke der Sinnesempfindungen den Verstand beherrsche, und endlich, daß sie den Verstand betrüge und zu Irrthümmern verleite.

Was die erste Anklage betrifft, daß nähmlich die Sinnlichkeit durch die zu große Menge der Vorstellungen, welche sie liefert, den Verstand verwirre, so muß man bedenken, daß die Sinnlichkeit dem Verstande die Materialien zuführen muß, aus welchen derselbe seine Begriffe bildet und Erkenntnisse erzeugt; ohne den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff würde der Verstand, dessen Geschäft in der Vereinigung besteht, unmöglich seine Functionen verrichten können. Daß sie diesen Stoff in reichem Maße liefert, ist an sich kein Fehler, daß das Gegebene dem Verstande zu viel ist, um es zu ordnen und zu übersehen, ist vielmehr Schwäche des Verstandes, der den gegebenen Reichthum nicht zu nutzen versteht. Auch kann es wohl seyn, daß Voreiligkeit im Urtheilen Verworrenheit hervorbringt, die wegfallen würde, wenn der Verstand sich die nöthige Zeit zur Reflexion und zur Anordnung ließe. Wäre die Sinnlichkeit karg im Darbiethen des mannigfaltigen Stoffes, so würde ihr dieß allerdings zum Vorwurf gereichen. Endlich muß man auch nicht vergessen, daß es Mangel an Geisteskraft ist, wenn man der Einbildungskraft den Zügel schießen läßt, so daß sie dem Wollen des Verstandes nicht mehr Folge leistet.

Die zweyte Anklage der Sinnlichkeit beziehbt sich auf die Herrschaft, die sie unrechtmäßiger Weise über den Verstand ausübt. Beyde, Sinnlichkeit und Ver-

stand, haben ihre eigenen Functionen, von denen keine die andere ersetzen kann. Der Verstand urtheilt und die Sinnlichkeit liefert den Stoff dazu; aus der Verbindung beyder entspringt die Erkenntniß. Die Sinnlichkeit kann nicht urtheilen, und der Verstand nicht anschauen; glaubt jemand, daß dieß geschehen könne, so schwärmt er, und mißversteht sich selbst.

Es scheint allerdings, als gebe es Urtheile, welche nicht Producte des Verstandes, sondern die unmittelbar durch den Sinn gegeben sind, bey denen man sich auch deßhalb auf das Gefühl beruft; so spricht man von einem Sinne für Wahrheit, für Recht, für Schicklichkeit, u. s. w., gleichsam als wenn die Wahrheit, das Recht, die Schicklichkeit, nicht auf Urtheilen des Verstandes beruheten, sondern durch einen eigenen (innern) Sinn gegeben würden. Allein wenn man diese Ansprüche näher betrachtet, so wird man finden, daß sie allerdings aus Überlegungen des Verstandes entspringen, wenn wir uns gleich derselben in solchen Fällen nicht deutlich bewußt sind. Wir sehen einen Mann zum ersten Mahle, mit dem wir in Geschäftsverbindungen treten wollen, es mißfällt uns etwas an demselben, was wir aber nicht anzugeben wissen, und dieß hält uns ab, daß wir uns mit ihm einlassen; nachher findet sich, daß dieser Mensch ein Betrüger ist, und daß wir wohl gethan haben, ihn gehen zu lassen. Hier scheint der Sinn ein Urtheil über ihn gefällt zu haben. Man drückt diese Erscheinung wohl aus, es hat mich etwas, eine innere Stimme, gewarnt, so wie Socrates von seinem Schutzgeist sagte. Solche Erscheinungen kommen öfters im Leben vor; so daß daraus die Aussprüche sich ergeben: Man soll auf die innere Stimme

hören, man soll dem innern Antriebe folgen, das innere Abmahnen nicht verachten, das erste Urtheil ist das beste u. s. w. In allen diesen Fällen kommen dunkle Vorstellungen ins Spiel, aus denen der Verstand Urtheile bildet, aber die diesem Urtheile zum Grunde liegende Reflexion bleibt uns dunkel, entweder weil die Vorstellungen selbst, welche sie vergleicht, dunkel sind, oder weil diese Function sehr schnell geschieht; und eben weil wir uns dieser dem Urtheile immer vorangehenden Reflexion nicht bewußt werden, halten wir das Urtheil selbst für etwas durch den Sinn Gegebenes, nicht aber durch den Verstand Erzeugtes. So hatte, um bey dem so eben gegebenen Beyspiele zu bleiben, der Mann, welcher mit uns unterhandeln wollte, etwas Scheues und Schwankendes im Blicke, das auch bey anderen Personen sich fand, welche wir als Betrüger oder unzuverlässige Menschen kennen, und die Vergleichung dieser Vorstellungen war der Grund unsers Urtheils. — So hat derjenige, dem die Handlung eines andern als unschicklich auffällt, ob er gleich die Gründe nicht anzugeben vermag, und den man deßhalb einen feinen Tact für das Schickliche beylegt, diese Unschicklichkeit nicht durch den Sinn erkannt, sondern nach vorhergegangener Reflexion ein Urtheil darüber gefällt, nur ist diese Reflexion nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen. Das Gesagte gilt auch für die Erscheinungen, wo man sich nicht überzeugt findet, ob man gleich gegen einen geführten Beweis nichts einzuwenden weiß, und für die Warnungen des Gewissens bey vorzunehmenden Handlungen.

Man braucht also in diesen Fällen (Sinn für Wahrheit, für Pflicht, für Recht, fürs Schickliche, fürs Schöne, fürs Edle, u. s. w.) den Ausdruck Sinn uneigentlich; alle Fälle aber kommen darin überein, daß wir uns bloß des Urtheils, nicht aber der Reflexion, welche demselben vorausgehen muß, klar bewußt werden, woraus die Täuschung entspringt, als wäre das Urtheil eben so unmittelbar gegeben, als die Anschauung durch den Sinn.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Regel, daß wir solche Urtheile weder abergläubisch verehren und befolgen müssen, weil sie nicht einmahl den Werth derjenigen Urtheile haben, deren Gründe wir angeben und also prüfen können; aber auf der andern Seite müssen wir sie, vornähmlich in Rücksicht der moralischen Handlungen nicht ganz als leer verwerfen, sondern nachforschen, welche Gründe uns zu dem Urtheile bewogen haben. Die dritte Anklage hat die Verführung des Verstandes durch die Sinnlichkeit zum Irrthum, oder den Betrug der Sinne zum Gegenstande.

Irrthum findet Statt, wenn man von einem Gegenstande etwas aussagt, was ihm nicht zukommt; hieraus erhellet, daß Irrthum ohne Urtheil nicht möglich ist.

Wer nicht urtheilt, kann also auch nicht irren, so wie man mit Recht im Scherz sagt, ein ganzes Dorf Bauern hat nicht so viel Irrthümer, als eine Akademie der Wissenschaften, nicht weil die Bauern richtiger, sondern weil sie weniger urtheilen. Da nun die Sinne nicht urtheilen, sondern dieß das Geschäft des Verstandes ist, so kann auch nicht den ersten, sondern dem letztern der Irrthum zugeschrieben werden.

Was der Sinn gibt, ist immer richtig, der Irrthum entspringt nur dadurch, daß man voreilig, das, was in der Sinnenvorstellung von subjectiven Verhältnissen herrührt, dem Objecte beylegt. Der Gelbsüchtige hat ganz Recht, wenn er sagt, ich sehe den Schnee gelb, Irrthum findet nur Statt, wenn er das Gelbsehen vom Schnee ableitet und sagt: der Schnee ist gelb.

Wer von einem viereckigen Thurme, den er in der Ferne rund sieht, sagt: ich sah den Thurm rund, hat nicht Unrecht, dieß entsteht erst dann, wenn er den Thurm für rund erklärt.

Den Grund eines Irrthums nennt man Schein. Ob nun gleich der Irrthum, der bey sinnlichen Vorstellungen entsteht, durch eine Übereilung des Verstandes hervorgebracht wird, so kann doch die durch den Sinn gegebene Anschauung Veranlassung dazu geben, und daher spricht man von einem Sinnenschein. Der Schnee scheint dem Gelbsüchtigen gelb, der viereckige Thurm scheint in der Entfernung rund.

Man muß nun bey diesem durch den Sinnenschein veranlaßten, und durch die Übereilung des Verstandes hervorgebrachten Irrthume zweyerley unterscheiden: Betrug der Sinne und Illusion der Sinne. Betrug der Sinne ist dann vorhanden, wenn der Irrthum, nachdem man den Schein aufgedeckt hat, verschwindet; Illusion, wenn er troß dem, daß man den Schein aufgedeckt hat, bleibt. Wenn jemand seinen Pudermantel für einen Menschen hält, so ist Betrug vorhanden, denn sobald er näher hinzugetreten ist, und gesehen hat, daß es sein Pudermantel war, so hört der Irrthum auf; wenn uns hingegen das Meer in der

Entfernung höher als am Ufer erscheint, oder wir den Mond bey dem Aufgang für größer halten, als wenn er mitten am Himmel steht, so ist dieß Illusion; denn unser Urtheil durch den Sinneneindruck veranlaßt, wird nicht abgeändert, wenn wir gleich nach hydrostatischen Gesetzen wissen, daß das Meer in der Entfernung nicht höher seyn kann, als an den Ufern, und es uns sehr wohl bekannt ist, daß es immer derselbe Mond ist, den wir aufgehen sehen, und mitten am Himmel erblicken.

Von dem Verstande, oder dem Denkvermögen.

Der Sinnlichkeit, oder dem Vermögen anzuschauen, steht der Verstand, oder das Vermögen zu denken, gegenüber. Der Sinnlichkeit, als Vermögen, liegt Empfänglichkeit (Receptivität) zum Grunde; es empfängt Eindrücke, wodurch Anschauungen entspringen, der Verstand hingegen kann seine Vorstellungen (die wir mit dem allgemeinen Nahmen der Gedanken belegen) nur dadurch erzeigen, daß er die durch die Sinnlichkeit oder anderweitig gegebenen Vorstellungen im Bewußtseyn zusammenhält und vergleicht (über sie reflectirt), wozu Thätigkeit gehört. Wir müssen aber hier eine doppelte Art der Thätigkeit unterscheiden, diejenige, welche an eigene, nicht an fremde Gesetze gebunden ist, diese heißt **Selbstthätigkeit** (Spontaneität) und diejenige, welche an fremde Gesetze gebunden ist. Die Einbildungskraft, nahmentlich

wenn sie productiv ist, (das Dichtungsvermögen) ist gleichfalls thätig, aber ihre Function der Verknüpfung ist theils durch den Sinneneindruck und die darauf beruhenden Sinnesvorstellungen, theils durch das Gesetz der Association gebunden, sie hat daher zwar Activität, aber nicht Spontaneität. Der Verstand hingegen bearbeitet auch die von den Sinnen ihm zugeführten Vorstellungen nach seinen eigenen Gesetzen, den durch ihn hervorgebrachten Vorstellungen liegt die Thätigkeit der Reflexion zum Grunde, denn er muß die gegebenen Vorstellungen, aus denen er Gedanken bilden will, im Bewußtseyn vergleichen, um ihre Übereinstimmung und Verschiedenheit zu erkennen.

Man theilt den Verstand oder das Vermögen durch Begriffe (allgemein) sich etwas vorzustellen, in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft.

Wenn der Verstand das Vermögen ist, durch Begriffe (allgemein) sich etwas vorzustellen, dem Allgemeinen aber das Besondere gegenüber steht, so lassen sich folgende drey Operationen wohl unterscheiden: entweder ist das Besondere gegeben, und der Verstand bringt aus ihm das Allgemeine hervor, Verstand in engerer Bedeutung, oder er leitet aus dem Allgemeinen das Besondere ab, Vernunft, oder endlich er bringt Allgemeines und Besonderes in Verbindung, indem er beydes als zu einander gehörig (als einstimmig) erkannt, Urtheilskraft. Daß nicht mehr als die drey genannten Fälle Statt finden können, wird man bald inne; allein sie selbst bedürfen noch einer Erläuterung durch Beyspiele.

Wenn der Mensch aus den verschiedenen einzelnen Bäumen, deren Anschauung ihm durch den Sinn des Gesichts gegeben worden, die allgemeine Vorstellung (den Begriff) Baum bildet, so ist aus dem Besondern das Allgemeine entstanden, und wir nennen das Denkvermögen, in so fern es diese Operation verrichtet hat, Verstand in engerer Bedeutung. Wenn man hingegen aus dem allgemeinen Satze: daß die Säuren die blauen Pflanzensäfte roth färben, den Satz ableitet, daß der Zitronensaft den Veilchensyrup roth färben muß, so ist man vom Allgemeinen zum Besondern hinabgestiegen, und hat aus jenem dieses abgeleitet. Das Denkvermögen wird, in so fern es diese Function verrichtet, Vernunft genannt. Wenn jemand in der Heilkunde die Regeln erlernt hat, wie man Krankheiten behandeln soll, und er erscheint am Krankenbette, so kommt es dann darauf an, daß er herausbringe, welche von seinen erlernten Regeln auf den vorliegenden Fall passe, er will also Allgemeines und Besonderes als Gleichartiges in Verbindung bringen, und das Denkvermögen wird in dieser Rücksicht Urtheilskraft genannt. Die Urtheilskraft ist entweder subsumirend oder reflectirend. Subsumirend, oder bestimmend wird sie genannt, wenn das Allgemeine gegeben ist, mit dem sie das Besondere in Verbindung bringt; reflectirend, wenn sie aus dem gegebenen Besondern eine allgemeine Regel, zum Behuf einer künftigen Subsumtion herausbringt. Wenn ich sage: der neuentdeckte Stern Juno gehört zu den Planeten, und da diese sich um die Sonne bewegen, wird dasselbe auch bey der Juno der Fall seyn müssen; so wird der letzte Satz durch Subsumtion erkannt.

Wenn der Arzt durch Beobachtung der Wassersüchtigen eine Regel ableitet, wie er die Krankheit der Wassersucht überhaupt zu behandeln hat, so ist seine reflectirende Urtheilskraft thätig.

Von den verschiedenen Arten der Gedanken.

Die Gedanken selbst zerfallen in drey Arten: in Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Ein Begriff ist eine einzelne Vorstellung, wie eine Anschauung, er unterscheidet sich aber von dieser durch zwey Merkmahle, einmahl, daß er nicht wie sie nur auf einen, sondern auf mehrere Gegenstände; und sodann, daß er sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer Anschauung auf Objecte bezieht; z. B. die Vorstellung Mensch ist ein Begriff, durch sie werden eine Menge von Gegenständen gedacht, will man aber die Vorstellung selbst auf einen Gegenstand beziehen, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß man eine Anschauung eines Menschen mit ihr verbindet.

Ein Urtheil ist eine Vorstellung, welche das Verhältniß mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns ausdrückt. Durch das Urtheil: Alle Menschen sind sterblich, wird ausgesagt, daß die beyden Begriffe Mensch und sterblich, in der Rücksicht, daß sterblich als eine Theilvorstellung von Mensch betrachtet wird, verbunden sind. Cajus ist nicht gesund, sagt aus, daß die Anschauung Cajus und der Begriff gesund nicht so

verbunden sind, daß gesund eine Theilvorstellung von Cajus ausmacht. Das Urtheil: Wenn es regnet, so wird es naß, sagt aus, daß die beyden Vorstellungen es regnet und es wird naß, so verbunden sind, daß die erste als Grund der andern betrachtet werden muß.

In einem Schlusse werden mehrere Urtheile als Grund und Folge verbunden gedacht, z. B. Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich. Hier sind die beyden ersten Urtheile der Grund, aus welchem sich das letztere als Folge ergibt, welches wir durch also anzeigen.

Von den Begriffen.

Unsere ersten Vorstellungen der Zeit nach sind Anschauungen; die Sinne führen uns in den Tempel der Erkenntniß ein. Die Anschauungen, deren man sich klar bewußt ist, werden Wahrnehmungen genannt. Aus den Wahrnehmungen bringt der Verstand Begriffe hervor. Unsere ersten Begriffe sind also von Sinnesvorstellungen abgeleitet.

Man muß diesen Satz ja richtig verstehen, weil er, falsch verstanden, zu mancherley Irrthümern Anlaß geben kann; und weil Mißverstehen hier so leicht möglich ist, so will ich hier noch einige Augenblicke dabey verweilen, um ihn näher aus einander zu setzen.

Wenn wir behaupten, daß alle unsere Erkenntniß von sinnlichen Wahrnehmungen anhebt, und daß also auch unsere ersten Begriffe aus denselben entste-

hen, so wollen wir damit keines Weges sagen, daß der Ursprung aller unserer Vorstellungen sinnlich, die Quelle aller unserer Erkenntniß die Sinnenempfindung sey. Es ist allerdings wahr, daß weder die Einbildungskraft noch der Verstand sich thätig zeigen könnten, wenn der Sinn ihnen nicht Stoff zuführte, mit dem sie nach ihrer Weise verführen, (ein Satz, den man hier schon in Rücksicht der Einbildungskraft zugestehen wird, da diese entweder bloß gehabte Anschauungen des Sinnes ins Bewußtseyn zurückruft, oder als Dichtungsvermögen Anschauungen des Sinnes zusammen setzt; was aber den Verstand betrifft, so wird sich in Rücksicht seiner die Wahrheit des Satzes in der Folge deutlicher ergeben) allein daraus folgt nicht, daß nicht auch die Einbildungskraft, in dem sie zusammen setzt, oder der Verstand, in dem er aus den Vorstellungen der Sinnlichkeit neue Vorstellungen erzeugt, den Producten etwas mittheilen könne, was dem erzeugenden Vermögen zugehört; so daß also zwar alle unsere Erkenntniß von den Sinnenempfindungen anhebt, aber es doch möglich bleibt, daß in unsern Erkenntnissen etwas sich findet, was nicht durch die Empfindung gegeben ist, sondern in dem Vorstellungsvermögen des Menschen selbst seinen Grund hat. Wir stellen das letztere hier bloß als möglich auf, ohne zu untersuchen, ob dieß wirklich der Fall sey, weil diese Untersuchung in einen andern Theil der Philosophie gehört; wir mußten aber der Möglichkeit Erwähnung thun, weil wir sonst Gefahr liefen, ein Mißverständniß zu erregen, was bey Fortsetzung des Studiums der Philosophie viel Hindernisse in den Weg legen kann.

Ferner soll der Satz: unsere ersten Begriffe werden von sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet, keines Weges sagen, daß alle unsere Begriffe von sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet sind, ein Satz, der schon dadurch hinreichend widerlegt wird, daß es Begriffe gibt, denen gar keine sinnliche Wahrnehmung entspricht, z. B. die Begriffe: Gott, Unsterblichkeit, Schutzgeist, Schicksal u. s. w.

Wir wollen jetzt zuerst untersuchen, was für Operationen in der Seele vorgehen, um aus den Wahrnehmungen des Sinnes Begriffe herzuleiten. Um uns die Untersuchung zu erleichtern, wollen wir einen bestimmten Fall zum Grunde legen. Ich frage daher, wie entsteht aus den Anschauungen mehrerer Häuser der Begriff Haus? Zuvörderst muß ich meine Aufmerksamkeit auf die Anschauungen der einzelnen Häuser richten, damit diese nicht dunkel, sondern klar werden; dadurch werden die Anschauungen zu Wahrnehmungen erhoben. Diese Function der Seele heißt: Attention. Nachdem dieß geschehen, vergleichen wir die verschiedenen Wahrnehmungen der Häuser untereinander im Bewußtseyn, um inne zu werden, worin diese Wahrnehmungen überein stimmen, oder sich von einander unterscheiden. Diese Function nennt man Reflexion. Darauf läßt man alles das aus dem Bewußtseyn weg, wodurch die verschiedenen Häuser sich von einander unterscheiden, daß das eine roth, das andere grau angestrichen ist, einige Häuser ein Stockwerk, andere mehrere haben, einige von Steinen, andere von Holz, andere von Lehmpatzen erbauet sind u. s. w. Dieß ist Abstraction. Das, was ich in allen Wahrnehmungen der Häuser antreffe; worin sie

alle überein stimmen, z. B. daß sie durch Menschen aufgeführt sind, daß sie zu Wohnungen dienen sollen u. s. w., hebe ich heraus und halte es im Bewußtseyn fest, dieß heißt Absonderung. Endlich verbinde ich also diese abgesonderten gemeinsamen Theilvorstellungen zu einer Vorstellung (Synthesis). So entsteht also der Begriff Haus. Um diesen Begriff nun festzuhalten, bezeichnen wir ihn mit einem sinnlichen Zeichen, z. B. dem Worte Haus, wo die productive Einbildungskraft, wie wir oben beym Bezeichnungsvermögen dargethan haben, mit ins Spiel kommt.

Aus solchen aus sinnlichen Wahrnehmungen erzeugten Begriffen kann man, wie man leicht einsieht, auf dem eben angegebenen Wege neue Begriffe bilden; so wird man aus den Begriffen Gras, Baum, Strauch, Moos u. s. w., auf diesem Wege den Begriff Pflanze erhalten.

Es gibt aber auch noch zwey andere Wege, neue Begriffe zu bilden, und diese sind folgende: 1) man läßt von den zu einem Begriffe verbundenen Theilvorstellungen eine oder mehrere weg. Dieß nennt man die logische Abstraction. So bringt man aus dem Begriffe eines vierfüßigen Raubthieres den Begriff Raubthier hervor, wenn man aus demselben die Theilvorstellung vierfüßig wegläßt. Es ist leicht einzusehen, daß diese logische Abstraction ihre Gränzen hat, weil man nur eine endliche Anzahl von Vorstellungen zusammen verknüpfen kann, und also auch die Weglassung der Merkmahle nicht bis ins Unendliche gehen kann. 2) Man fügt zu den Theilvorstellungen eines Begriffs eine neue Theilvorstellung hinzu, und bildet so einen neuen Begriff. Dieß geschieht z. B., wenn

man zu den Theilvorstellungen des Begriffs Pflanze hinzu fügt, daß sie sich bloß im Wasser findet, wodurch man den Begriff der Wasserpflanze erhält. Dieß Verfahren nennt man die logische Bestimmung oder logische Determination. Das Hinzufügen solcher Theilvorstellungen hat keine Gränzen; nur muß man sich hüthen, daß man keine Vorstellungen hinzu fügt, welche sich mit den andern nicht verbinden lassen, die sich also unter einander zerstören; so kann man zum Begriff Zirkel nicht viereckig, und zum Begriff Eisen nicht hölzern hinzufügen.

Die logische Determination liegt einem gesellschaftlichen Spiel zum Grunde, was sehr zur Cultur des Verstandes beyträgt; dieß ist das Fragespiel, wo einer einen Gegenstand sich denkt und der andere ihn durch Fragen herausbringt, wobey aber der erstere nur gehalten ist, Ja oder Nein zu antworten. Man sieht wohl ein, daß man nur dadurch zur Errathung des gedachten Gegenstandes kommen kann, wenn man von den allgemeinsten Begriffen anfängt, diese durch die hinzugefügten Merkmahle immer mehr und mehr bestimmt und dadurch ihren Umfang verändert. Daß die Antworten Ja und Nein hinlänglich sind, beruht auf einem Denkgesetze, welches wir in der Logik aufstellen werden: Jedem Gegenstande kommt entweder ein Merkmahl oder das Gegentheil dieses Merkmahls zu. —

Man sieht bald ein, daß die logische Determination eigentlich eine Synthesis von Vorstellungen ist.

Die Theilvorstellungen, welche in einem Begriffe verbunden sind, nennt man Merkmahle desselben und sie machen zusammen genommen den Inhalt des-

selben aus. Diesem zu Folge nennt man Begriffe einfach, wenn in ihnen nur eins, nicht mehrere Merkmahle gedacht werden, zusammengesetzt, wenn sie mehrere Merkmahle enthalten. So ist der Begriff des Bewußtseyns, der Einheit u. s. w. einfach, hingegen die Begriffe, Thier, Pflanze, Dreyeck u. s. w. zusammengesetzt. Zusammengesetzte Begriffe lassen sich zergliedern oder auflösen, d. h. man kann die in ihnen enthaltenen Merkmahle angeben; dieß geht aber, wie man leicht sieht, bey einfachen Begriffen nicht an.

Der Verstand bildet nun entweder dadurch Begriffe, daß er aus gegebenen Stoff auf dem Wege der Abstraction sie ableitet, dann heißen die Begriffe natürlich, wie z. B. die Begriffe Fisch, Vogel u. s. w., oder er bringt sie durch willkürliche Zusammensetzung hervor, dann heißen sie künstlich, z. B. die Begriffe, Schutzgeist, Dämon, Teufel, u. s. w.

Auf welche Weise aber auch immer der Verstand die Begriffe bilden mag, durch die Abstraction oder durch die Zusammensetzung, so muß durchaus immer etwas als Stoff vorausgehen, woraus er sie bildet, und in dieser Rücksicht kann man also mit Recht sagen: alle unsere Begriffe sind erworben, und es gibt keine uns angebornen Begriffe.

Man sieht also hier, wenn man die angebornen Begriffe läugnet, auf die Art und Weise ihrer Bildung. Fände aber wirklich Statt, was wir oben bloß als möglich aufstellten, daß nähmlich unsere Vorstellungsvermögen durch ihre Beschaffenheit, die uns freylich angeboren ist, etwas zu unsern Vorstellungen beytrügen, so daß also unsere Vorstellungen Merkmahle enthielten, deren Grund in etwas uns Angebornen

zu suchen sey, und man wollte nun angeborne Begriffe solche nennen, deren Gegenstand etwas uns Angebornes ist, so würde es in dieser Bedeutung allerdings angeborne Begriffe geben.

Was wir oben von den verschiedenen Arten des Bewußtseyns, dem dunklen, klaren und deutlichen gesagt haben, gilt von dem Bewußtseyn aller Vorstellungen überhaupt; es gibt dunkle, klare und deutliche Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Wir wollen aber die verschiedenen Begriffe in dieser Hinsicht ein wenig näher betrachten, weil sich dabey noch einige interessante Bemerkungen machen lassen.

Ein dunkler Begriff ist ein solcher, dessen ich mir nicht unmittelbar bewußt bin, dessen Daseyn ich also erst durch seine Wirkungen erkenne. Es gibt Menschen, welche zweifelhaft sind, ob Heilige existiren, durch deren Anrufung Gott bestimmt werden könnte, uns Gutes zu thun; da sie sie aber doch für möglich halten, so meinen sie, man müßte den sichersten Weg einschlagen, und sich an sie wenden, als wenn man von ihrer Existenz völlig überzeugt wäre, denn, sagen sie sich selbst, sind sie nicht vorhanden, so schadet es nicht, daß wir zu ihnen gebethet haben, sind sie aber wirklich vorhanden, so kann uns unser Gebeth ersprießlich seyn. So sehr sie nun auch Ursache zu haben glauben, mit ihrer Klugheit zufrieden zu seyn, so ist doch etwas in ihnen, was da hindert, daß sie ganz zufrieden sind, sie können dieß aber nicht angeben. Wir wissen, die Unzufriedenheit rührt daher, daß sie ihre innere Würde durch Lügenhaftigkeit herab setzen; der Begriff der Lügenhaftigkeit und der Erniedrigung durch dieselbe sind dunkel in ihnen.

Ein Begriff heißt klar, wenn ich mir desselben unmittelbar bewußt bin, und ihn also von andern unterscheide; er heißt deutlich, wenn ich zugleich angeben kann, worin er sich von andern unterscheidet, wenn ich folglich auch seiner Merkmahle mir unmittelbar bewußt bin. In einem deutlichen Begriff sind daher auch die Merkmahle klare Vorstellungen. Wer Recht von Unrecht überhaupt unterscheidet, so daß er in einzelnen Fällen angibt, ob eine Handlung recht oder unrecht sey, der hat klare Begriffe; wenn er aber zugleich angeben kann, was Recht und was Unrecht ist, welches die Merkmahle von Recht und Unrecht sind, so hat er deutliche Begriffe.

Ist ein Begriff einfach, so kann er nur klar, aber nicht deutlich werden. Man kann z. B. den Begriff Einheit nie deutlich machen, weil er keine Merkmahle enthält. Die Klarheit eines solchen einfachen Begriffs kann dadurch erhöhet werden, daß man ihm andere entgegengesetzte gegenüberstellt. So wird z. B. der Grad des Bewußtseyns bey dem Begriffe Einheit erhöht, wenn ich ihm den Begriff Vielheit gegenüberstelle.

Die zusammengesetzten Begriffe können, da sie Merkmahle enthalten, deutlich gemacht werden. Der Grund ihrer Undeutlichkeit ist nun entweder Schwäche des Bewußtseyns der Merkmahle oder Mangel an Ordnung, so daß das Bewußtseyn der Merkmahle unter einander sich schwächt; im letztern Falle heißen die Begriffe verworrene. Die Undeutlichkeit des Begriffs von Recht beym gemeinen Mann liegt gewiß mit in der Schwäche des Bewußtseyns der Merkmahle des Begriffs; es kann aber auch jemand über Recht manches gehört, gelesen und gedacht haben, und doch kann sein

Begriff von Recht undeutlich seyn, insofern er die erkannten Merkmahle nicht gehörig geordnet und verbunden hat.

Man unterscheidet verschiedene Grade der Deutlichkeit. Deutlichkeit des ersten Grades findet statt, wenn man Merkmahle des Begriffs angeben kann; vom zweyten Grade, wenn man Merkmahle von Merkmahlen angeben kann; vom dritten Grade, wenn man von den Merkmahlen der Merkmahle wiederum Merkmahle erkennt u. s. w.

Das dieß nur so weit fortgesetzt werden kann, bis man auf einfache Vorstellungen stößt, ist leicht einzusehen. — Wer es weiß, daß ein Dreyeck eine Figur mit drey Seiten ist, der hat einen deutlichen Begriff vom ersten Grade; weiß er nächstdem, daß eine Figur eine von allen Seiten begränzte Fläche ist, so hat sein Begriff Deutlichkeit vom zweyten Grade u. s. w.

Wird ein Begriff aus Merkmahlen zusammengesetzt, so daß das Bewußtseyn der Merkmahle vor dem Bewußtseyn des Begriffs selbst hergeht, so nennen wir die Deutlichkeit des Begriffs eine synthetische, weil der Begriff selbst durch die Verbindung der Merkmahle entstanden ist. Wenn ich z. B. zu Jemanden sage: der Geometer nennt ein Viereck, in dem alle vier Seiten einander gleich sind und welches schiefe Winkel hat, eine Raute, so hat bey ihm der Begriff der Raute synthetische Deutlichkeit. — Ist aber der Begriff schon vorhanden und ich erhebe die in ihm dunkel gedachten Merkmahle zum klaren Bewußtseyn, welches durch Auflösung (Analysis) des Begriffs geschieht, so nennt man die Deutlichkeit desselben analytisch,

Der gemeine Mann hat einen Begriff von Pflicht; er ist aber nicht vermögend, die Theilvorstellungen anzugeben, welche in demselben sich finden. Löse ich ihm nun den Begriff auf, so daß er sich bewußt wird, was er in demselben gedacht hat, so hat der Begriff für ihn analytische Deutlichkeit.

Unsere Begriffe entspringen entweder durch eine willkürliche Zusammensetzung von Merkmahlen, oder sie werden in uns durch Anschauungen hervorgebracht; im ersten Fall heißen sie gemachte, im zweyten gegebene. So ist z. B. der Begriff eines Schutzgeistes ein gemachter, der Begriff eines Pferdes ein gegebener.

Bey den gemachten Begriffen findet synthetische, bey den gegebenen analytische Deutlichkeit statt, es gehen nähmlich bey Herleitung der Begriffe aus gegebenen Vorstellungen die Operationen so schnell vor sich, daß wir uns weder der verschiedenen Acte selbst, noch des durch sie erhaltenen und verbundenen Mannigfaltigen klar bewußt werden.

Um einen gegebenen Begriff deutlich zu machen, muß man die einzelnen Fälle aufsuchen, wo man sich desselben bedient (den Begriff in concreto betrachten) ähnliche Fälle aufsuchen, wo der Begriff nicht gebraucht werden kann, über diese Fälle reflectiren, um Übereinstimmung und Verschiedenheit zu finden, und dadurch die Theilvorstellung zum Bewußtseyn zu bringen. Dieß Verfahren, andern ihre dunkeln Begriffe deutlich zu machen, erfordert eine eigenthümliche Geschicklichkeit. Sokrates besaß sie in einem hohen Grade; er wußte durch Fragen über bestimmte Fälle den Antwortenden leicht dahin zu führen, daß er die von uns oben ange-

zeigten Operationen vornahm, und so den vorhin dunkeln Begriff sich deutlich machte; daher pflegte er von sich zu sagen: Er thue für die geistigen Geburten, was seine Mutter (die eine Hebamme war) für die leiblichen thue. Auch führt diese Methode, dunkle Begriffe zu klaren und deutlichen zu erheben, von ihm den Nahmen der sokratischen.

Zur Deutlichkeit eines Begriffs vom ersten Grade wird ein Urtheil erfordert; z. B. wenn ich sage: ein Dreyeck ist eine Figur mit drey Seiten, so ist dieß ein Urtheil; zur Deutlichkeit vom zweyten Grade gehört ein einfacher Schluß; löst man z. B. das Merkmahl Figur in den Begriff Dreyeck auf, indem man sagt: eine Figur ist eine nach allen Seiten begränzte Fläche, und will dieß Merkmahl nun den Dreyeck beylegen, so entsteht der Schluß:

Eine Figur ist eine nach allen Seiten begränzte Fläche;

Ein Dreyeck ist eine Figur:

Also ist ein Dreyeck eine nach allen Seiten begränzte Fläche.

Daß zu der Deutlichkeit vom dritten und höhern Graden zusammengesetzte Schlüsse erforderlich sind, fällt in die Augen und bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

In Rücksicht der Art, wie wir zu Begriffen kommen, theilt man dieselben in solche, die wir selbst hervorgebracht, und in solche, die uns andere durch Zeichen mitgetheilt haben.

Der Unterschied der Begriffe, ihrer Form, nicht dem Inhalte nach, gehört in die Logik. Eben so gehört der Unterschied der Begriffe ihrem Ursprung, ihrem Inhalt, und ihrer Anwendung nach, nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in eine Kritik unsers Erkenntnißvermögens; die Erfahrungsseelenlehre kann bey den Begriffen (und dieß gilt auch von den Urtheilen und Schlüssen, daher wir dieß hier zugleich mit erinnern) bloß die empirischen Bedingnisse aufstellen, welche erforderlich sind, damit Begriffe gebildet werden und den möglichsten Grad der Vollkommenheit erreichen können.

Der Mensch würde bey der Eingeschränktheit seiner intellectuellen Kräfte unmöglich Ordnung in seine Erkenntnisse bringen, dieselben aufbewahren und sich zu eigen machen können, wenn die zu erkennenden Gegenstände Trotz aller ihrer Verschiedenheit nicht in gewissen Merkmahlen übereinstimmten, welche man also im Bewußtseyn von ihnen trennen und zu allgemeinen Begriffen verbinden könnte. Um meinen Lesern das Gesagte deutlich zu machen, darf ich sie nur auf unsere Erkenntniß der drey Reiche der Natur verweisen; wie wäre es möglich, Erkenntnisse von der unendlichen Anzahl der natürlichen Körper, die sich auf der Erde finden, zu erhalten, wenn sich diese nicht in Reiche, Classen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten, u. s. w. eintheilen ließen, diese Reiche, Classen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten sind aber nichts anders, als abgezogene Begriffe.

Ferner sind deutliche Erkenntnisse ohne Begriffe nicht möglich: denn die Begriffe sind Theilvorstellun-

gen von Gegenständen, die von denselben folglich als Merkmahle ausgesagt werden.

Von den Urtheilen.

Daß in einem Urtheile mehrere Vorstellungen ausdrücklich gegeben sind, fällt in die Augen; und dadurch unterscheidet es sich von den einzelnen Vorstellungen (Anschauungen und Begriffen). Da aber das Urtheil selbst eine Vorstellung ist, so müssen die in demselben gegebenen Vorstellungen zu einer Einheit verbunden, nicht bloß aneinander gereihet seyn. Cajus und krank sind zwar zwey Vorstellungen, aber sie machen kein Urtheil, weil sie nicht zur Einheit verbunden sind. Aber: Cajus ist krank, ist ein Urtheil, weil diese Verbindung zwischen Cajus und krank durch das Bindewort i s t, Statt findet.

Diese Verknüpfung geschieht durch den Verstand und ist sehr von der Association vermittelst der Einbildungskraft, unterschieden. Der Unterschied wird dadurch leicht wahrgenommen, daß die Verbindung der Einbildungskraft nach Associationsgesetzen oder nach Willkür, als zufällig betrachtet werden muß, in so fern nähmlich bey verschiedenen Menschen verschiedene Partialvorstellungen zusammen im Bewußtseyn gewesen seyn können, und sich also auch verschieden reproduciren; dahingegen das Urtheil diese Verknüpfung als allgemeingültig aussagt. Der eine verbindet mit der Vorstellung des Lutherschen Katechismus die Schläge, die er bekommen, weil es ihm schwer fiel, denselben auswendig zu ler-

nen; der andere denkt an den Unterschied der Geistesbildung der deutschen Nation zu der Zeit, als Luther den Katechismus schrieb, und zu unsern Zeiten.

So wie wir unsere ersten Begriffe aus der sinnlichen Wahrnehmung erhalten, so bilden wir auch unsere ersten Urtheile aus den sinnlichen Vorstellungen. Ehe der Verstand aus den gegebenen Anschauungen Urtheile bildet, muß er über die zum Urtheile zu verbindenden Vorstellungen reflectiren, d. h. sie im Bewußtseyn vergleichen, um herauszubringen, ob und in wie fern eine solche Verbindung möglich sey. Diese Reflexion geschieht nach gewissen Formen, die in der Beschaffenheit unsers Reflexionsvermögens gegründet sind, und die man in Begriffen darstellen kann, welche man mit dem Nahmen der Reflexionsbegriffe belegt.

Ihre Aufsuchung gehört nicht hierher, sondern in die Kritik unsers Erkenntnißvermögens; hier genügt uns, zu sagen, daß unsere Reflexion nach gewissen Begriffen geschieht, welche derselben, dunkel oder klar gedacht, zur Richtschnur dienen.

Man theilt dem Inhalte nach die Urtheile in erläuternde und erweiternde. Ein Urtheil heißt erläuternd, wenn man ein Merkmahl, was in der einen Vorstellung schon (implicite) gedacht war, entweder selbst von ihr aussagt, oder das Gegentheil des Merkmahls von ihr verneint. Wenn ich z. B. sage, ein Dreyeck ist eine Figur, so sage ich das Merkmahl Figur von der Vorstellung Dreyeck aus, was ich in derselben vorher schon dunkel oder klar dachte; ferner, wenn ich sage: Ein Dreyeck ist nicht gränzenlos, so spreche ich ihm das Merkmahl gränzenlos ab, weil in ihm das Merkmahl begränzt gedacht wird, welches das Grän-

zenlose ausschließt. Beyde Urtheile sind erläuternde. Man sieht bald ein, daß, um ein solches erläuterndes Urtheil zu fällen, man nur nöthig hat, die eine Vorstellung, von der man etwas bejahen oder verneinen will, aufzulösen; daher nennt man ein solches Urtheil auch ein analytisches. Der Grund des Urtheils ist bey ihm nicht außer ihm zu suchen, sondern liegt in der aufgelösten Vorstellung selbst. Der Grund der Benennung erläuternd, liegt darin, daß unsere Vorstellung von dem Gegenstande durch ein solches Urtheil nicht vermehrt wird, sondern nur einen höhern Grad des Bewußtseyns erhält.

Die erweiternden Urtheile sagen von einer Vorstellung etwas aus, was in derselben noch nicht gedacht war, sie fügen also zu ihr etwas hinzu, und deßhalb nennt man sie auch synthetische Urtheile. So ist z. B. das Urtheil: Cajus ist krank; ein solches erweiterndes Urtheil, denn in der Vorstellung Cajus liegt das Merkmahl krank nicht. Man wird also, um ein synthetisches Urtheil zu fällen, außer der Vorstellung des Gegenstandes hinausgehen müssen; es wird ein von dieser Vorstellung verschiedener Grund vorhanden seyn müssen, worauf das Urtheil seine Gültigkeit stützt, dieß ist z. B. in dem Urtheile: Cajus ist krank, die sinnliche Wahrnehmung.

Bey den analytischen Urtheilen findet also Auflösung und Verknüpfung Statt, dahingegen bey den synthetischen Urtheilen bloß die Verknüpfung Statt findet, welche sich auf einen von der Vorstellung des Gegenstandes verschiedenen Grund stützt.

Die Urtheile sowohl, als die zu ihnen erforderlichen Functionen des Verstandes sind entweder dunkel

oder klar. Der gemeine Mann ist sich der Functionen zur Bildung eines Urtheiles nur dunkel bewußt, und man muß ihn, wenn er sie kennen lernen soll, erst darauf aufmerksam machen. — So haben wir ferner eine Menge dunkler Urtheile in der Seele, welche wir oft als Gründe von Schlüssen brauchen.

Ohne Urtheilen ist kein Erkennen möglich, denn Erkenntniß findet nur Statt, in so fern man seine Vorstellungen auf Gegenstände bezieht, welches allezeit ein Urtheilen ist.

Von den Schlüssen.

Man schließt, wenn man ein Urtheil aus einem andern, als aus einem Grunde ableitet. Den Ausdruck Schluß braucht man in doppelter Bedeutung, einmahl versteht man darunter die Function des Verstandes (in weiterer Bedeutung) wodurch Urtheile als Grund und Folge verbunden werden; zweytens versteht man darunter die als Grund und Folge verbundenen Urtheile selbst. Man nennt das erstere einen Schluß in subjectiver, und das andere einen Schluß in objectiver Bedeutung.

Wird ein Urtheil unmittelbar aus dem andern abgeleitet, so daß nur zwey Urtheile zusammen verbunden sind, so heißt der Schluß ein unmittelbarer oder ein Verstandesschluß z. B. Alle Menschen sind sterblich, also ist auch ein einzelner Mensch sterblich.

Die mittelbaren Schlüsse, d. h. diejenigen, in welchen mehrere Urtheile vorausgehen müssen, um aus ihnen ein neues Urtheil abzuleiten, sind von doppelter Art: entweder Vernunftschlüsse (ratiocinia) oder Schlüsse der Urtheilskraft.

In einem Vernunftschluß wird aus einer allgemeinen Regel, vermittelst anderer Urtheile, ein Urtheil abgeleitet, welches unter ihm steht und also in dieser Hinsicht ein besonderes Urtheil genannt werden kann; so ist z. B. in dem Vernunftschlusse:

Alle Menschen sind sterblich,
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich;

das Urtheil: Alle Menschen sind sterblich, die allgemeine Regel, aus welcher vermittelst des Urtheils: Cajus ist ein Mensch, das besondere Urtheil: Cajus ist sterblich, abgeleitet worden. — Finden sich in einem solchen Vernunftschlusse mehrere vermittelnde Urtheile, so heißt er ein Kettenschluß. z. B.

Alle endliche Wesen sind sterblich,
Alle Menschen sind endliche Wesen,
Alle Negern sind Menschen,

Also sind Alle Negern sterblich.

Bey den Schlüssen der Urtheilskraft leitet man aus dem Besondern Allgemeines ab. Sie sind von doppelter Art, man schließt nähmlich entweder der Induction oder der Analogie nach. Man schließt der Induction nach, wenn man das, was vielen Dingen einer Gattung zukommt, auf die ganze Gattung ausdehnt; dieß ist z. B. der Fall, wenn man

daraus, daß das Quecksilber, welches man mit Säuren in Verbindung brachte, roth gefärbt wurde, den allgemeinen Satz herleitet, daß das Quecksilber überhaupt diese Eigenschaft habe. Man schließt der Analogie nach, wenn man von der Übereinstimmung zweyer Dinge in mehreren Stücken ableitet, daß sie auch in den übrigen Merkmahlen übereinstimmen. So schließt der Arzt am Krankenbette, wenn der vor ihm liegende Kranke mit einem andern von ihm behandelten in mehreren Umständen der Krankheit übereinstimmt, er werde auch darin mit ihm übereinstimmen, daß die gleichen Arzneymittel gleiche Wirkungen hervorbringen.

Eine nähere Betrachtung dieser drey Arten von Schlüssen gehört in die Logik; wir wollen hier nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Verstandesschlüsse entspringen durch eine bloße Auflösung (Analysis) des Grundes, und der Schlußsatz ergibt sich den allgemeinen Gesetzen des Denkens gemäß. Die Vernunftschlüsse erfordern eine Unterordnung (Subsumtion) durch die Urtheilskraft, indem das vermittelnde Urtheil den ersten Grund und den Schlußsatz zusammen verbindet. Die Schlüsse der Urtheilskraft entspringen durch die reflectirende Urtheilskraft; bey denen der Induction nach strebt sie eine allgemeine Regel aufzustellen, und bey denen der Analogie nach, einen Gattungsbegriff (der als Begriff auch Allgemeinheit hat), zu Stande zu bringen; sie reflectirt also in beyden Fällen, um aus dem Besondern das Allgemeine herauszuheben.

Von dem Verbinden gleichartiger Erkenntnisse zu einer Wissenschaft.

Außer der Verbindung, welche der Verstand selbstthätig vornimmt, um einzelne Gedanken, Begriffe, Urtheile oder Schlüsse zu bilden, zeigt er sich auch noch darin thätig, daß er mannigfaltige Erkenntnisse nach der Idee eines Ganzen ordnet, und sie so zu einem System verbindet. Eine solche systematische Erkenntniß nennen wir Wissenschaft. Der Wissenschaft stehen die fragmentarischen oder rhapsodistischen Erkenntnisse entgegen, welche ohne Wahl und Ordnung bloß zufällig zusammengebracht worden sind. Dieses Verknüpfen geschieht vermittelst des Verstandes durch Begriffe, in so fern man von der Idee eines Ganzen bey gleichartigen Erkenntnissen ausgeht, und diese nun als Theile im Verhältniß untereinander und zum Ganzen als Glieder bestimmt. So theilt Linnée die verschiedenen Producte des Pflanzenreiches nach ihren Befruchtungswerkzeugen ein, und ordnet darnach die Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten, u. s. w.

Der größte Theil unserer Erkenntnisse ist anfänglich fragmentarisch, und wir streben erst nachher, sie systematisch oder wissenschaftlich zu machen.

Sind diese Erkenntnisse von der Art, daß man sie aus Gründen abzuleiten strebt, so daß sie nicht bloß verstanden, sondern auch begriffen werden sollen, so muß die Anordnung derselben auch nicht bloß auf Zusammenstellung nach Ähnlichkeit durch Begriffe beruhen; sondern man muß sie in den Zusammenhang der

Verbindung als Grund und Folge bringen. So ist z. B. das Streben der Ärzte bey Errichtung eines Systems ihrer Erkenntnisse auf diesen höhern Zweck gerichtet.

Allgemeine Betrachtung über den Verstand überhaupt in Beziehung auf die Sinnlichkeit.

Aus dem Vorhergehenden wird sich ergeben, daß das Geschäft des Verstandes überhaupt darin besteht, Mannigfaltiges zu einer Einheit im Bewußtseyn zu verknüpfen; daher man ihn auch das Vermögen der Synthesis nennen kann. Durch diese Verbindung zur Einheit im Bewußtseyn, unterscheidet er sich von der Einbildungskraft, welche zwar auch das Mannigfaltige der Anschauung als zusammenhängend, als ein Ganzes darlegt, aber nicht zu einer Einheit des Bewußtseyns verknüpft. Allerdings hängt die Einbildungskraft die mannigfaltigen Theile eines Hauses zu einer ganzen Anschauung zusammen; allein der Verstand denkt sich dieß Haus erst als e i n e n G e g e n s t a n d. — Der Thätigkeit der Einbildungskraft beym Comprehendiren (Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung) geht der Sinneneindruck vorher, welcher auf Empfänglichkeit beruht, und wobey wir uns leidend verhalten; der Verknüpfung des Verstandes geht Reflexion vorher; wir müssen das, was verknüpft werden soll, im Bewußtseyn zusammen halten, durchlaufen und vergleichen, und dieß ist Thätigkeit; darum geben wir auch dem

Verstande Selbstthätigkeit, weil seine Producte auf der ihm eigenen Thätigkeit der Reflexion beruhen, dahingegen die Thätigkeit der Einbildungskraft auf den Sinneneindruck, also auf etwas Leidentlichen beruht.

Zur Erkenntniß eines Gegenstandes gehört zweyerley, ein Begriff und eine Anschauung; ein Begriff, ohne eine mögliche Anschauung ist leer, d. h. wir wissen nicht, ob ihm ein Gegenstand zukommt oder nicht, denn nur vermittelst einer Anschauung wird ein Begriff auf einen Gegenstand bezogen. Eine Anschauung allein aber gibt auch keine Erkenntniß, denn das Mannigfaltige in ihr muß auf die Einheit eines Objects bezogen werden; Einheit aber des Mannigfaltigen ist ohne Verbindung durch den Verstand nicht möglich; ferner lernen wir die Anschauung nur dadurch erst verstehen, daß wir Merkmahle von ihr aussagen, d. h. sie unter Begriffe bringen.

Die Sinnlichkeit oder das Anschauungsvermögen kann für sich allein bestehen; der Verstand aber wenigstens der menschliche, kann seine Functionen der Verknüpfung (Synthesis) nicht verrichten, wenn ihm nicht anderweitig zur Verknüpfung schicklicher Stoff (Mannigfaltiges) gegeben wird; die Sinnlichkeit kann aber doch allein keine Erkenntniß erzeugen, weil diese Beziehung der Anschauung auf Etwas von ihr Verschiedenem geht. Dieses von ihr Verschiedene ist nähmlich die objective Einheit, welche der Verstand durch seine Synthesis hervorbringt. Die Einbildungskraft arbeitet dem Verstande durch die Comprehension vor.

Man nennt die Sinnlichkeit (das Anschauungsvermögen) das u n t e r e, dem Verstand das o b e r e Erkenntnißvermögen; dieß geschieht deßhalb, weil wir

die Sinnlichkeit mit den andern lebenden Wesen (Thieren) gemein haben, hingegen uns allein Verstand zuschreiben. Da der Umstand, daß wir den Thieren Verstand absprechen, manchen meiner Leser begierig machen möchte, die Gründe dieser Behauptung zu erfahren, so will ich sie ganz kurz hersetzen.

Wir nehmen an den Thieren Erscheinungen wahr, die bey uns mit Vorstellungen verknüpft sind, und die wir uns auch durchaus nicht anders erklären können; darum legen wir den Thieren Vorstellungen und folglig zugleich Vorstellungsvermögen bey. Wir finden z. B. bey den Thieren körperliche Organe, (Augen, Ohren u. s. w.) welche bey uns das Mittel sind, wodurch wir Vorstellungen von der Außenwelt erhalten, wir schließen daher der Analogie nach, daß die Thiere gleichfalls Vorstellungen von den äußern Dingen haben; wir legen ihnen einen äußern Sinn bey. — Da der äußere Sinn ohne den innern gar nicht bestehen kann, in so fern die durch äußere Einwirkung in der Seele hervorgebrachten Veränderungen erst innerlich wahrgenommen werden müssen, um Anschauungen zu erhalten, so können wir auch den Thieren den innern Sinn nicht absprechen. Die Bewegungen der Pferde und Jagdhunde im Schlafe, die denen vollkommen ähnlich sind, wenn sie wachend in dem Zustande des Wahrnehmens sich befinden, lassen uns schließen, daß sie träumen, und daher schreiben wir ihnen Einbildungskraft zu; ob diese bloß reproductiv oder auch productiv sey, läßt sich nicht ausmachen. Daß Thiere Gedächtniß haben, ergibt sich aus unbezweifelten Thatsachen, die ich hier anzuführen für überflüssig halte. — Eben so kommt den Thieren unstreitig ein Vermö-

gen zu, Ähnlichkeiten (Übereinstimmungen) und Unterschiede wahrzunehmen. Man kann Hunde, Pferde, Elephanten und andere Thiere abrichten, Geldstücke aus einer Menge anderer Dinge herauszusuchen.

Jetzt entsteht nun die Frage: Gibt es auch Erscheinungen bey den Thieren, welche uns berechtigen, ihnen Verstand beyzulegen? Die Beantwortung dieser Frage hat große Schwierigkeiten, und wird, der Natur der Sache nach, nie vollkommen beantwortet werden können. Zwey Gründe gibt es, welche uns vorzüglich bestimmen, den Thieren Verstand abzusprechen; der eine ist ein Gesetz, das die Vernunft sich selbst bey ihren Untersuchungen vorschreibt, nähmlich die Erklärungsgründe nicht ohne Noth zu vervielfältigen, (Gesetz der Sparsamkeit) und der andere sind Erscheinungen bey den Thieren, welche sich mit einem Verstande, wie der unsrige ist, durchaus nicht vereinigen lassen; wir werden nähmlich an uns selbst gewahr, daß die ersten Äußerungen unseres Verstandes schwach und unvollkommen sind, und daß wir nach und nach in der Entwickelung dieser Kraft und in der Vervollkommnung des Gebrauchs derselben immer weiter fortschreiten, dieß mag nun durch eigene Übung und Selbstbildung, oder durch Erziehung und Unterricht geschehen. Finden wir also auch Erscheinungen bey Thieren, welche sich schwer oder vielleicht gar nicht, durch Einbildungskraft und Instinct erklären lassen, so hält uns einerseits das oben angeführte Gesetz der Sparsamkeit ab, zum Verstande als Erklärungsgrund unsere Zuflucht zu nehmen, und treibt uns vielmehr an, alles durch Einbildungskraft und Instinct zu erklären zu versuchen, und wenn dieß letztere uns nicht befriedigend gelingen sollte, es

auf Rechnung der Eingeschränktheit unserer Erkenntniß zu schreiben; und dieß um so mehr, da wir selbst bey den Äußerungen der Thiere, welche Verstand zu verrathen scheinen, doch durchaus keine Vervollkommnung dieser Seelenkraft wahrnehmen, was bey uns ein charakteristisches Kennzeichen derselben ist. Rechnen wir nun noch hinzu, daß wir bey den Thieren durchaus keine Bezeichnung, also auch keine für abstracte Vorstellungen wahrnehmen; ohne Bezeichnung aber der Gebrauch unseres Verstandes entweder gar nicht bestehen, oder derselbe sich nicht entwickeln könnte, und wenigstens auf einer sehr niedrigen Stufe stehen bleiben müßte; so läßt sich erklären, warum wir den Thieren Verstand absprechen. Man kann die aufgestellten Gründe freylich für nichts weniger als für strengbeweisend halten, allein sie sind doch hinreichend, einer Behauptung im Fürwahrhalten den Ausschlag zu geben. Nimmt man an, das Thier habe Verstand, so muß man wiederum zugestehen, daß er von anderer Beschaffenheit, als der unsrige seyn müsse, weil ihm das Kennzeichen der Perfectibilität mangelt; und darum, geben auch diejenigen, welche dem Thiere mehr als Sinnlichkeit beylegen, ihm nicht sowohl Verstand selbst, als ein Analogon des Verstandes. Ein Verstand aber, welcher nicht der unsrige, sondern wesentlich von ihm verschieden ist, ist für uns nicht erkennbar, sondern eigentlich ein leerer Begriff.

Aus diesem Grunde schreiben wir nun auch das Vermögen, Ähnlichkeiten und Unterschiede wahrzunehmen, welches den Thieren offenbar zukommt, nicht dem thätigen Reflexionsvermögen zum Behufe des Verstandes, wie dieß beym Menschen Statt findet, zu; sondern wir nennen diese Vermögen sinnlich, und ge-

ben den Thieren sinnlichen Witz (Vermögen, Ähnlichkeit aufzufinden) und sinnliches Unterscheidungsvermögen.

Vergleicht man die Sinnlichkeit und den Verstand in Rücksicht ihres Umfanges, so ist die Sinnlichkeit, wenigstens dem Stoffe nach, an die Sinnenwelt gebunden und dadurch eingeschränkt, da hingegen das Denken sich über die Sinnenwelt empor schwingen kann; wobey man aber freylich nicht vergessen muß, daß Denken noch kein Erkennen ist, und daß also das Denken, wenn es Erkennen werden soll, dem zweyten dazu gehörigen Erforderniß, der Anschauung halber, auch an die Sinnenwelt gebunden ist.

Stufenleiter unserer Vorstellungen dem Grade der Vollkommenheit nach in Beziehung auf Erkenntniß.

1. Vorstellen (repraesentare) kann nicht weiter erklärt werden, denn wenn man es erklären wollte, so würde dieß doch wiederum durch Vorstellungen geschehen müssen.

2. Wahrnehmen (percipere) einer Vorstellung sich unmittelbar bewußt werden. Alle dunkle Vorstellungen also, deren wir uns nur mittelbar, vermittelst eines Schlusses bewußt werden, gehören nicht in die Classe der Wahrnehmungen. Das Wahrnehmen einer Vorstellung, welche durch den Sinn gegeben wird, heißt Auffassen (apprehendere).

3. Kennen (noscere), einen Gegenstand so wahrnehmen, daß man ihn von andern unterscheiden kann. So sagt man: der Hund kennt seinen Herrn, das Pferd kennt seinen Stall u. s. w.

4. Erkennen (cognoscere) die Wahrnehmung eines Gegenstandes auf ein Object beziehen; dieß geschieht vermittelst des Verstandes, welcher die durch den Sinn gegebene Anschauung zur objectiven Einheit verbindet.

5. Verstehen (intelligere), etwas durch seine Merkmahle, also durch Begriffe erkennen. Derjenige, welcher zum ersten Mahle einen Telegraphen sieht, ohne je etwas davon gehört zu haben, hat eine Anschauung von diesem Instrumente, und sein Verstand verbindet auch das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Objects. Allein noch versteht er nicht, was das Ding seyn soll; soll er es verstehen lernen, so muß man ihm einzelne Merkmahle des Instrumentes heraus heben.

6. Einsehen (perspicere), etwas aus Gründen erkennen; es sieht jemand die Struktur des Telegraphen ein, wenn er die Gründe kennt, warum es so und nicht anders gebauet worden ist.

7. Begreifen (comprehendere) etwas aus Principien (Gründen) hinreichend einsehen; entweder hinreichend in gewisser, oder in aller Absicht. Dieß letztere können wir nicht. —

Vorstellen, Wahrnehmen und Kennen kommt auch den Thieren zu. — Erkennen und Verstehen erfordert Verstand; — Einsehen und Begreifen Vernunft.

Von dem Verstandesgebrauche.

Der Verstandesgebrauch ist entweder der gemeine oder der gelehrte. Der erste findet in gegebenen Fällen (in concreto) statt, ohne daß man sich der Regeln desselben abgesondert (in abstracto) bewußt ist; beym andern geschehen die Functionen des Verstandes nach Regeln, deren man sich dunkel oder klar bewußt ist. — Der gemeine Verstandesgebrauch ist also der Sache nach mit dem gelehrten übereinstimmend, sie unterscheiden sich bloß in Rücksicht der Erkenntniß der Gesetze, welche der Verstand befolgt. Wenn der gemeine Mann richtig schließt, so geschieht dieß nach eben den Gesetzen, welche der Gelehrte in diesem Falle befolgt, nur kennt der gemeine Mann diese Gesetze nicht, wie der Gelehrte.

Der gemeine Verstand sowohl als der gelehrte, können gegen die Gesetze des Denkens fehlen, und so Irrthum erzeugen; nur wird dieser Irrthum sich leichter bey dem letztern entdecken, als bey dem erstern, und wird auch bey diesem überhaupt nicht so leicht, als bey jenem statt finden. Es ist ganz genau dasselbe Verhältniß, wie zwischen zwey Personen, die eine und dieselbe Sprache reden, wovon der eine sie aber bloß durch Übung, der andere hingegen nach Regeln erlernt hat.

Man muß daher nicht glauben, der gemeine Verstand sey vorzugsweise der gesunde; obgleich es auch allerdings sich zutragen kann, daß der gelehrte Verstand bey höhern Speculationen gerade durch die Ab-

stractionen, in welche er sich einläßt, von der Bahn der Wahrheit abgeleitet werden kann.

Ferner theilt man den Verstandesgebrauch in den theoretischen und practischen. Er heißt theoretisch, wenn man allgemeine Regeln zu erläutern, oder zu begründen bemüht ist; hier zeigt sich die Vernunft und die subsumirende Urtheilskraft vorzüglich thätig. Er heißt practisch, in so fern er von allgemeinen Regeln, dunkel oder deutlich gedacht, Anwendung auf einzelne Fälle macht. Hier zeigt sich die reflectirende Urtheilskraft. Der Arzt heißt theoretisch, in so fern er die Vorschriften der Heilkunde deutlich zu machen und zu begründen bemüht ist, er wird hingegen practisch genannt, wenn er von den aufgestellten Regeln der Heilkunde bey vorkommenden Fällen am Krankenbette Gebrauch macht. — Von dem theoretischen Verstandesgebrauche unterscheidet man noch den speculativen, welche beyde zu einer Classe gehören; man nennt den theoretischen Verstandesgebrauch dann speculativ, wenn von seinen Sätzen in dem Felde der gewöhnlichen Erfahrung kein möglicher Gebrauch abzusehen ist.

Von der Ausbildung und Vervollkommnung des Verstandes in weiterer Bedeutung.

Verstand und Vernunft können belehrt und mit Begriffen bereichert werden, die Urtheilskraft hinge-

gen kann nicht belehrt werden; denn was ihr zur Belehrung gegeben werden kann, sind nichts als allgemeine Regeln, und da ist sie immer wiederum selbst erforderlich, um von diesen Regeln richtigen Gebrauch zu machen. Bey ihr findet also nur Übung statt, sie selbst muß uns angeboren seyn, darum belegt sie auch der Deutsche sehr schicklich mit dem Nahmen des Mutterwitzes.

In dem ersten Jahre des Lebens hat das Kind nur Anschauungen des Sinnes und, wie man aus den Träumen desselben sieht, Bilder der Einbildungskraft. Sobald es sprechen lernt, bekommt es Zeichen für allgemeine Vorstellungen, es lernt Begriffe bilden und später sich von seinen Vorstellungen unterscheiden und sich (mit Ich) bezeichnen. Auf der Entwickelung der Sinnesfähigkeiten folgen also die der Einbildungskraft, und des Verstandes. Dann folgt die Entwickelung und Ausbildung der Vernunft; sie tritt ein, sobald das Kind nicht bloß fragt: was ist das? sondern, warum ist das so? wie geht das zu? sobald es wissen will, wer da donnert und wie er es macht; und wann es sein Spielzeug zerbricht, um das Innere desselben zu sehen und zu erfahren, wie es zugehe, daß die Lämmerchen tanzen und der Schäfer dazu spielt. Was nun die Urtheilskraft betrifft, so äußert sie sich zwar schon in sehr früher Zeit, gleich nach dem Verstande, allein zu ihrer Reife gelangt sie weit später, als die übrigen Erkenntnißkräfte, und ihre vollkommene Ausbildung fällt gegen das dreyßigste Jahr. Nach dem Grade der Ausbildung für das bürgerliche Leben im Großen und Allgemeinen bestimmt sich die Zeit der Volljährigkeit und Minderjährigkeit (Majorennität und Minoren-

nität), die von den positiven Gesetzen, um Verwirrung zu vermeiden, auf Jahre bestimmt ist. Fürstenkinder werden, den positiven Gesetzen gemäß, gewöhnlich früher majoren, als die Unterthanen (um vormundschaftliche Regierung so viel als möglich zu vermeiden), obgleich gewöhnlich viel Umstände vorhanden sind, die da machen, daß sie wirklich länger minoren bleiben.

Von der Wahrheit, als dem Endzweck des Erkenntnißvermögens, und dem Irrthum, welcher ihr entgegengesetzt ist.

Das Streben unsers Erkenntnißvermögens ist auf Wahrheit gerichtet. Es entsteht also zuvörderst die Frage: Was ist Wahrheit? Wem ist es wohl unbekannt, daß diese Frage von jeher den Philosophen viele Mühe gemacht hat? Will man sich mit einer Nahmenerklärung: Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Vorstellung mit dem Gegenstande, begnügen, so hat diese freylich keine Schwierigkeit, allein wenn man auch die Existenz von uns verschiedener Gegenstände zugesteht, deren Beweis allerdings nicht in die empirische Psychologie gehört, so ist es uns bey Untersuchung der Wahrheit nicht um eine Nahmenerklärung derselben zu thun; man will eine Sacherklärung haben, d. h. man will wissen, woran man erkennt, ob

eine Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, oder nicht. Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung erkenne ich durch Vergleichung. Ich kann aber nur dasjenige, was in meinem Bewußtseyn sich findet, vergleichen; da nun bey der Wahrheit meine Vorstellung, die in mir sich findet, mit dem Gegenstande, der als außer mir betrachtet wird, verglichen werden soll, so springt in die Augen, daß diese Vergleichung unmöglich ist.

Also gibt es gar keine Kennzeichen der Wahrheit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einige Sätze voranschicken. Jedermann wird zugestehen, daß man, um wahre Erkenntnisse zu haben, Vorstellungen haben müsse, denn ohne Vorstellungen sind gar keine Erkenntnisse vorhanden. Diese Vorstellungen werden sodann bey Untersuchung ihrer Wahrheit oder Falschheit in Beziehung auf die durch sie vorgestellten Gegenstände betrachtet. Die Vorstellungen, als solche, setzen aber ein Vorstellungsvermögen voraus, wodurch wir dieselben erhalten. Dieß Vorstellungsvermögen, ist gewissen Gesetzen und Bedingungen unterworfen, nach welchen es seine Functionen verrichtet, eine Vorstellung nun, welche diesen Gesetzen und Bedingungen nicht gemäß wäre, würde nicht einmahl eine richtige Vorstellung, vielweniger die richtige Vorstellung eines Gegenstandes seyn. Der Untersuchung also ob meine Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, muß eine andere, als nothwendige Bedingung, vorausgehen, nähmlich ob meine Vorstellung den Gesetzen meines Vorstellungsvermögens gemäß ist. Diese Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Gesetzen des Vorstellungsvermögens nennen wir die for-

male Wahrheit derselben, weil sie die Vorstellungen als Vorstellungen d. h. ihrer Form nach angeht, und wir unterscheiden von ihr Übereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande, welchen wir materiale Wahrheit nennen. Die formale Wahrheit ist also die nothwendige Bedingung der materialen Wahrheit, in so fern die letztere ohne die erstere durchaus nicht Statt haben kann. Die Vorstellung viereckiger Zirkel kann unmöglich material wahr seyn, mit einem Gegenstande übereinstimmen, weil die Vorstellung selbst, als Vorstellung, den Denkgesetzen zuwider ist, indem ich die beyden widersprechenden Vorstellungen viereckig und Zirkel nicht zusammen verbinden kann. Es würde daher thöricht seyn, Untersuchungen über die materiale Wahrheit der Vorstellung viereckiger Zirkel aufzustellen. Man sieht aber ebenfalls leicht ein, daß die formale Wahrheit der Vorstellung durchaus noch nichts für die materiale Wahrheit derselben beweist; es kann allerdings eine Vorstellung den Vorstellungsgesetzen gemäß seyn, ohne daß sie mit dem Gegenstande übereinstimmt. Unsere Untersuchungen über Wahrheit werden also beyde Arten derselben betreffen müssen.

Was nun die formale Wahrheit betrifft, so kann man bey ihr mehrere Unterschiede aufstellen. Sind die Vorstellungen, deren formale Wahrheit untersucht wird, Gedanken, so heißt die formale Wahrheit derselben logisch; sie ist die Übereinstimmung der Gedanken mit den Gesetzen des Verstandes oder den Denkgesetzen. Die Lehre von den Kennzeichen der logischen Wahrheit gehört in die reine allgemeine Logik. Sind die Vorstellungen Anschauungen, so wird die Überein-

stimmung derselben mit den Bedingungen des Anschauungsvermögens, formale ästhetische Wahrheit genannt werden können; dahin gehört z. B. daß alle äußere Gegenstände räumlich angeschaut werden müssen, und daß die Anschauung eines äußern Gegenstandes, welche demselben keinen Ort bestimmte, wo also der Gegenstand nirgends wäre, formal falsch ist. Die Darstellung der Kennzeichen der formalen ästhetischen Wahrheit würde in eine reine Ästhetik gehören, d. h. in eine Wissenschaft, welche die Gesetze des Anschauens vorträgt, so wie die reine Logik, die Gesetze des Denkens aufstellt. Eine solche reine Ästhetik haben wir noch nicht *). — Endlich kann man noch Anschauung und Gedanken zu einer Erkenntniß verbunden betrachten, und also untersuchen, ob eine gegebene Erkenntniß den Gesetzen einer möglichen Erfahrung gemäß sey oder nicht; diese Wahrheit würde man transscendentale Wahrheit nennen. Zu den Gesetzen dieser Wahrheit gehören z. B. folgende Sätze: Alles, was geschieht, hat eine Ursache; ferner: In der Sinnenwelt ist Wirkung und Gegenwirkung gleich groß. — Die Gesetze und Bedingungen der transscendentalen Wahrheit gehören in die Kritik des Erkenntnißvermögens oder in die Transscendentalphilosophie.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es für die formale Wahrheit in den von uns aufgestellten drey Fällen, allgemeine Kennzeichen gibt; in so fern nähmlich die Vorstellungsvermögen, welche dabey ins Spiel ge-

*) Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß Ästhetik hier nicht Geschmackslehre heißt.

setzt werden, gewissen allgemeinen Gesetzen, die zu ihrem Wesen gehören, unterworfen sind. Die materiale Wahrheit kann keine solche allgemeine Kriterien haben, weil ein allgemeines Kennzeichen der materialen Wahrheit einen Widerspruch in sich schließt; denn als ein allgemeines Kennzeichen müßte es für alle wahren Erkenntnisse passen, und also von allem Unterschiede der erkannten Gegenstände abstrahiren; als Kennzeichen der materialen Wahrheit aber, soll es von der Übereinstimmung einer Erkenntniß nicht mit einem Gegenstande überhaupt, sondern mit einem bestimmten Gegenstande sprechen, und also müßte das Kennzeichen jedem Gegenstande eigenthümlich seyn, wodurch also ein offenbarer Widerspruch entsteht.

Wenn es aber auch kein allgemeines Kennzeichen der materialen Wahrheit geben kann, gibt es denn gar keine Regeln, um unsere Erkenntnisse in dieser Rücksicht zu prüfen?

Den wahren Erkenntnissen werden die falschen entgegengesetzt. Eine falsche Erkenntniß, welche man für wahr hält, wird ein Irrthum genannt. Hieraus ergibt sich, daß nicht jede falsche Erkenntniß ein Irrthum ist; weiß jemand, daß seine Erkenntniß von einem Gegenstande falsch ist, so ist er nicht im Irrthume, ob er gleich auch nicht im Besitz der wahren Erkenntniß ist.

Irrthum findet Statt, wenn ich von einem Gegenstande etwas aussage, was ihm nicht zukommt. Irren setzt also urtheilen voraus.

Der Verstand muß, den ihm beywohnenden Gesetzen gemäß, nach Gründen urtheilen; es muß also auch Gründe des Irrthums geben. Der Grund des Irrthums wird Schein genannt. Zum Irrthum verleiten heißt täuschen. Man unterscheidet einen dop-

pelten Schein, **Betrug**, wenn der Irrthum verschwindet, sobald man seinen Grund aufdeckt, **Illusion**, wenn er demungeachtet bleibt.

Wir haben oben, als von den Anklagen gegen die Sinnlichkeit die Rede war, von dem Betruge und der Illusion durch die Sinne Beyspiele aufgestellt.

So wie man nun die Wahrheit in die formale und materiale unterschied, so ist auch der Irrthum und der Schein entweder **formal** oder **material**. Die formale Wahrheit war entweder logisch, oder ästhetisch, oder transscendental; so findet nun **logischer Irrthum** Statt, wenn man den Gesetzen des Verstandes zuwider urtheilt; dieß ist z. B. der Fall, wenn man widersprechende Merkmahle zu Begriffen verbindet (viereckiger Zirkel), oder wenn man Fehlschlüsse macht u. s. w., **ästhetischer Irrthum** ist vorhanden, wenn durch das Urtheil die Gesetze der Anschauung überschritten werden, z. B. wenn man von der Seele, welche nur Gegenstand des innern Sinnes ist, etwas Räumliches bestimmen will, (wo sie sich befindet), da doch der Raum nur den äußern Anschauungen zukommt; **transscendentaler Irrthum** findet sich, wenn gegen die Gesetze einer möglichen Erkenntniß überhaupt gesündigt wird, z. B. wenn man Begriffe, die bloß zum Leitfaden bey Erweiterung unserer Erkenntnisse dienen sollen, für Erkenntnisse von Gegenständen selbst hält. — Die Betrachtung der logischen Irrthümer gehört in die Logik, der ästhetischen in die Ästhetik (Anschauungslehre) von welcher wir oben geredet haben, und die man mit der Geschmackslehre nicht verwechseln muß; der transscendentalen, in die Transscendentalphilosophie; es ist aber nicht hinreichend, daß die Irrthümer angeführt, es

muß auch der Schein, der dazu verleitete, aufgedeckt werden. Nennt man nun die Wissenschaft, den erregten Schein aufzudecken, Dialectik, so gibt es in Beziehung auf den formalen Irrthum eine dreyfache Dialectik, einelogische, ästhetische und transscendentale.

Der formale Irrthum entspringt theils aus Unwissenheit, in so fern man die Gesetze und Bedingungen unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, und die Sphäre ihres Gebrauches nicht kennt, theils aus Übereilung oder dem Hange, über Gegenstände bestimmt zu urtheilen.

Was nun den materialen Irrthum betrifft, so kann der Schein, welcher zu demselben verleitet, auf mancherley Weise erzeugt werden. 1. Durch die Sinne. Man nennt diesen Schein Sinnentrug oder Blendwerk der Sinne. Er ist von doppelter Art, entweder Schein des äußern oder des innern Sinnes. Zu dem ersten gehört z. B., wenn man einen viereckigen Thurm in der Ferne für rund hält, wenn man die Sterne in Gedanken an die innere Wölbung einer hohlen Kugel versetzt; zu dem andern, wenn man sich durch eine übernatürliche Kraft inspirirt glaubt, oder wenn man Furcht für die ältern Folgen einer bösen Handlung für Reue über die böse That selbst hält. 2. Durch die Einbildungskraft, z. B. wenn sie unter die Anschauungen durch den Sinn ihre Producte mischt. 3. Durch die Unvollkommenheit des Gedächtnisses, wenn es falsch oder undeutlich und dunkel reproducirt. 4. Durch Schwäche des Verstandes selbst, in so fern er die Gründe des Fürwahrhaltens nicht gehörig abzuwägen weiß. 5. Durch Unwissen-

heit, z. B. wenn jemand den Satz aufstellt: Alle Thiere pflanzen sich durch Eyer fort, welche in oder außer der Mutter ausgebrütet werden; so ist an diesem Irrthume Schuld, daß er nicht weiß, wie die Polypen sich auch durch Ableger und durch Zertheilung fortpflanzen. 6. Durch vorhandene Irrthümer, deren man sich als Principien bedient, um andere Sätze abzuleiten. 7. Durch Gefühle, z. B. Schaam, Furcht, gewisse Gegenstände einer Prüfung zu unterwerfen. 8. Durch das Begehrungsvermögen, in so fern Leidenschaften und Neigungen den Menschen von kaltblütiger Untersuchung und Prüfung abhalten.

Wenn man alle diese Gründe, welche zu Irrthümern verleiten können, näher betrachtet, so wird man inne, daß sie von zufälligen Dingen abhängen, und in den verschiedenen erkennenden Subjecten verschieden seyn müssen; die Anschauung des Thurmes in der Nähe ist viereckig, die in der Ferne ist rund; der eine weiß Dinge, welche dem andern unbekannt sind; der Kaltblütige erklärt einen Ausdruck für unschuldig, den der in Zorn versetzte für beleidigend hält u. s. w. Irrthum entspringt also dadurch, daß man das, was der Vorstellung eines Objects bloß im Subjecte zukommt, dem Objecte selbst beylegt; mit andern Worten: daß man das Subjective in der Erkenntniß für objectiv hält. Da man nun annehmen kann, daß das Subjective nicht in allen Andern auf gleiche Art sich finden wird, so ist die Vergleichung unserer eigenen Urtheile mit den Urtheilen Anderer ein äußerer Probierstein der Wahrheit. Stimmen Andere in unserm Urtheile über einen und denselben Gegenstand nicht überein, und läßt sich ihr Urtheil mit dem

unsrigen nicht vereinbaren, so soll uns dieß aufmerksam machen, zu untersuchen, ob bey unserm Urtheile nicht irgend ein Schein obwalte, der uns zum Irrthum verleitet, oder wenn wir bey uns keinen Grund des Irrthums entdecken, ein solcher etwa den von uns abweichenden Urtheilen Anderer zum Grunde liege.

Man wird bald inne, daß dieser Probierstein freylich nicht hinreichend ist, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden; es gibt Irrthümer, in welche wohl ganze Nationen und Zeitalter versunken waren und vielleicht noch sind, und so würde also die Übereinstimmung nichts für die Wahrheit des Urtheiles, das Allgemeingeltende nichts für das Allgemeingültige beweisen; allein, da wir kein anderes Mittel haben, das Subjective vom Objectiven zu unterscheiden, als unsere Urtheile mit den Urtheilen Anderer zu vergleichen, so gehört das Recht, seine Behauptungen Andern zur Berichtigung unserer Erkenntnisse mitzutheilen, zu den heiligen unveräußerlichen Rechten der Menschheit, und wer den Gebrauch dieses Rechtes verbiethet, gehört zu den Majestätsschändern der Menschheit selbst.

Der gemeine Menschenverstand, welcher sich nicht in künstliche Verbindung und Verkettungen der Vorstellungen einläßt, und sich nicht zu schwindelnden Höhen der Speculation erhebt, kann dazu dienen, die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken, indem wir nähmlich die Resultate der Speculationen mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes vergleichen. Es ist ferne von mir, zu behaupten, der gemeine Menschenverstand sey der Richter des speculativen, oder zu wollen, man solle bey seinen Untersuchungen sich auf die Aussprüche des erstern, als auf heilige Ora=

kelsprüche berufen; denn ich habe schon an einem andern Orte gesagt, der gemeine Menschenverstand sey nicht immer der gesunde; allein da bey den höhern Abstractionen, bey dem feinern Spalten und Unterscheiden der Vorstellungen der künstliche Verstandesgebrauch dadurch leicht irre geleitet werden kann, daß Begriffe verwechselt werden, unbemerkt eine Vorstellung einer andern sich unterschiebt, der Sprachgebrauch nicht hinreicht oder Nebenvorstellungen erzeugt, bey anhaltender Anstrengung der Geist ermüdet, so muß uns dieß behuthsam machen; und so kann die Vergleichung der Resultate des gemeinen Menschenverstandes und der speculativen Vernunft, wenn sie von einander abweichen, dazu dienen, zu prüfen, auf welcher Seite der Irrthum sich findet, und was zu demselben verleitet habe. Diese letztere Untersuchung ist durchaus nothwendig.

Allein auch dann selbst, wenn wir zeigen können, was Andere zu einem von uns abweichenden Urtheile verleitete, folgt doch keinesweges, daß wir im Besitz der Wahrheit sind; denn es könnte allerdings seyn, daß das Urtheil, welches dem unsrigen entgegengesetzt ist, aus falschen Gründen abgeleitet und dennoch wahr wäre; so daß wir, trotz der Aufdeckung des Scheins bey Andern, uns dennoch selbst im Irrthum befänden.

Der Ausspruch: Irren ist menschlich, gilt in seiner vollen Kraft. Der Mensch ist weder im Besitz der reinen ungetrübten Wahrheit, noch darf er je hoffen, zu diesem Besitz im ganzen Umfange zu gelangen. Es ist für ihn die reine lautere Wahrheit, aber eine Idee, wie die der reinen Tugend, er kann sich beyden zwar nähern, die Vernunft treibt ihn auch an, zu dieser

Annäherung alle Kräfte aufzubiethen, aber erreichen wird er das aufgesteckte Ziel nicht.

Um uns nun diesem Ziele immer mehr und mehr nähern zu können, stellt die Vernunft drey Vorschriften auf, bey deren strengen Befolgung wir nach und nach uns von mehreren Irrthümern befreyen können. Wer diese Maximen nicht streng befolgt, wird seine Irrthümer nicht verlieren, und wer wohl gar ihr Gegentheil zur Richtschnur seiner Handlungen macht, wird immer tiefer in den bodenlosen Abgrund der Irrthümer versinken.

1. Maxime für den Verstand.

Denke selbst.

Man sieht leicht, daß diese Regel sich dem Befolgen der Autorität widersetzt. Freylich kann der Mensch bey der Eingeschränktheit seiner Zeit und seiner Kraft, nicht alles selbst erforschen und untersuchen; er ist genöthigt, vieles auf Treu und Glauben anzunehmen; die Vorschrift will also bloß sagen: prüfe da, wo es nur immer angeht, selbst. Diese Maxime setzt der Cultur des Verstandes keine eingehende Gränze, sondern erweitert das Ziel derselben bis ins Unendliche, sie ist die Maxime des thätigen Verstandes; und die ihr entgegen gesetzte Regel wird ein Polster für die Faulheit.

Die Anwendung dieser Maxime richtet sich nach der Wichtigkeit oder dem Interesse der Erkenntniß: so daß wir also die Untersuchung des Wichtigern der des Unwichtigern vorziehen müssen. Und dieß Interesse der Erkenntniß ist entweder ein allgemeines, für jedermann,

oder ein Privatinteresse. Das erstere steht mit der Menschheit selbst in der innigsten Verbindung, und wird daher das Interesse der Menschheit genannt; es bezieht sich auf den Menschen als freyes, vernünftiges Wesen. Das Privatinteresse hängt von der Lage, den Talenten, den Zwecken des Subjects ab. In Rücksicht der ersteren Erkenntnisse, welche den Menschen als freyes, vernünftiges Wesen betreffen, muß jeder, der des Nahmens eines Menschen nicht unwürdig seyn will, selbst denken und nicht bloßen Autoritäten folgen. Diese Erkenntnisse selbst betreffen unsere Pflichten, unsere Rechte und unsere religiösen Überzeugungen. Unsere fehlerhafte Erziehung und Unterrichtsweise macht dieß Geschäft freylich sehr schwierig, was es der Sache nach gewiß nicht ist; man hat vielleicht zehn Jahre hindurch auf alle Weise uns irrige Vorstellungen eingeprägt, die sich mit unsern Gefühlen und mit dunkeln Vorstellungen so innig verbunden haben, daß es äußerst schwer hält, sie auszurotten oder zu berichtigen, und trotz aller angewandten Mühe sind wir doch nicht sicher, allen ihren verderblichen Einfluß vertilgt zu haben: Rechnet man nun noch dazu, daß wir bey diesen Untersuchungen oft unsere liebsten Wünsche, unsere süßesten Träume zerstört sehen, so ist die Aufgabe: selbst zu denken und aus reinem Herzen die Wahrheit zu suchen, schwieriger als man meint; aber mag uns diese Untersuchung und Prüfung dessen, was Recht und Pflicht ist, was wir von einer Weltregierung und einer Fortdauer nach dem Tode zu glauben haben, noch so viel kosten, nur eigene freye Überzeugung kann Tugend, Rechtlichkeit und Religion erzeugen, blinder Glaube wird nur Sclavendienste und Götzenverehrung hervor-

bringen. Keine Autorität, welchen Schimmer und welchen Glanz der Heiligkeit sie auch an sich tragen mag, darf dieser Untersuchung sich entziehen, oder sie selbst unnütz machen wollen. Dieser Ausspruch wäre ein Verbrechen der beleidigten Menschheit.

Bey allen andern Erkenntnissen sollen wir nur im Auge behalten, so viel als möglich selbst zu prüfen, und da, wo Zeit und Umstände es unmöglich machen, selbst zu untersuchen, die Autorität, die wir annehmen, wenigstens prüfen, und nicht der ersten, besten blindlings folgen.

Ferner müssen wir den Erkenntnissen, die wir von Andern erhalten, die eigentliche Form unsers Denkens aufdrücken, sie uns zu eigen machen, und sie in unsere gesammte Reihe der Vorstellungen als integrirenden Theil derselben aufnehmen. Dieß kann nur durch unsere eigene Selbstthätigkeit geschehen. So wie der thierische Körper die von außen empfangene Nahrung zersetzen, sich assimiliren und an die gehörigen Orte hinführen muß, wenn sie ihn stärken und erhalten sollen, und so wie alles, mit dem dieß nicht geschieht, dem Körper als Crudität nur beschwerlich und schädlich ist; eben so muß der menschliche Geist, die von Andern empfangenen Erkenntnisse sich aneignen, jeder sie in seine Sprache sich übersetzen und mit seiner Vorstellungsreihe verbinden; ist dieß nicht der Fall, so sind die überkommenen Erkenntnisse dem Verstand nun beschwerlich und schädlich.

U n m ü n d i g k e i t ist das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung Anderer zu bedienen. Sie i s t e n t w e d e r natürlich und unverschuldet, wie bey Kindern, sehr alten Menschen und Gestörten, o d e r selbstverschuldet, wenn man aus Faul-

heit Andern folgt, weil man die Anstrengung des Denkens scheut. Es gibt Menschen, denen das Denken eine Last ist, und die daher für alles einen Rath haben, dem sie blindlings folgen: Ihr Beichtvater besorgt ihr Gewissen, ihr Consulent ihre gerichtlichen Angelegenheiten, ihr Arzt ihren Gesundheitszustand, ihr Haushofmeister, was zur Nahrung und Nothdurft gehört, ihre Frau die häuslichen Angelegenheiten und was der Wohlstand erfordert, ein Hausfreund aber, was etwa außerdem noch vonnöthen seyn sollte.

Aufklärung ist nach Kant das Heraustreten aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit. Die Aufklärung beruht also auf der Maxime des Selbstdenkens, und besteht nicht in der wahren oder irrigen Erkenntniß, sondern in der Art und Weise, wie man zu derselben gekommen ist. Es kann also jemand im Besitze von lauter wahren Erkenntnissen, und doch, so bald er sie blind auf Autorität angenommen hat, unaufgeklärt seyn; so wie dagegen möglich ist, daß ein aufgeklärter Mann mehrere irrige Erkenntnisse hat.

Wenn man diejenigen Urtheile, welche aus unzureichenden Gründen für wahr gehalten werden, und die nun als Principien anderer aus ihnen abgeleiteten Urtheile dienen, Vorurtheile nennt, so sieht man ein, daß der Unaufgeklärte von Vorurtheilen ausgeht, also Aufklärung auch durch Befreyung von Vorurtheilen erklärt werden kann. Das größte Vorurtheil ist der Aberglaube, welcher die Vernunft etwas von ihr verschiedenem unterwirft, ihr einen höhern Richter, als sie selbst, setzt, und sie daher nicht bloß lähmt, sondern sie ganz tödtet.

Die Vorurtheile selbst sind entweder theoretische, oder ästhetische, oder practische. Die erstern beziehen sich auf das Erkennen, die zweyten auf den Geschmack, die letztern auf das Handeln. Die blinden Anhänger eines Systems haben ein theoretisches Vorurtheil; diejenigen, welche aus Vorliebe für das Alterthum alles, was die Alten an Kunstwerken hervor gebracht haben, vortrefflich finden, sind einem ästhetischen Vorurtheile zugethan; mit zwölf Personen nicht an einem Tische essen wollen, ist ein practisches Vorurtheil.

Die Quellen der Vorurtheile, und also des Mangels an Aufklärung, sind Faulheit, Nachahmungssucht und Feigheit; Faulheit, weil es bequemer ist, bloßen Autoritäten zu folgen, als selbst zu denken; Nachahmungssucht, die uns antreibt, uns Andern gleichzusetzen, um uns nicht auszuzeichnen; Feigheit, in so fern der Mensch fürchtet, bey seinen Untersuchungen auf Wahrheiten zu stoßen, welche seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind. Dieß letztere ist vorzüglich der Grund, warum die Menschen sich scheuen, ihre religiösen Meinungen einer vorurtheilsfreyen Prüfung zu unterwerfen; sie ahnden, es möchte diese Untersuchung sie aus dem Schlummer aufwecken, in welchem sie der Glaube eingewiegt hat, man könne den vorsätzlichen Mangel an Tugend durch andere äußere Werke ersetzen, oder gar das Laster durch dieselben gut machen.

Ob nun gleich die Aufklärung als Befreytseyn von Vorurtheilen nur etwas negatives fordert, so ist sie doch, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, nicht so leicht zu erlangen, weil ihr manche sehr kräftige Hindernisse entgegen wirken, und folglich ist Freyheit von

Vorurtheilen an einem Menschen schon in Rücksicht auf seine Geisteskraft ein Verdienst.

Um einem etwanigen Mißverständnisse vorzubeugen, will ich nur noch bemerken, daß man Vorurtheile mit vorläufigen Urtheilen nicht verwechseln müsse. Ein Urtheil heißt vorläufig, wenn ich von demselben weiß, daß die vorhandenen und bekannten Gründe davon, zu dessen Abfassung nicht hinreichend sind, und ich gleichwohl durch äußere Umstände gedrungen bin, dasselbe zu fällen: wo ich mir also vorbehalte, es bey vermehrter Erkenntniß abzuändern oder zu bestätigen. Der Arzt wird zu einem gefährlichen Kranken gerufen; das, was er von dem Zustande desselben erfährt, ist bey weitem nicht hinreichend, ein bestimmtes Urtheil über seine Krankheit zu fällen, aber er muß doch irgend ein Urtheil abfassen, weil der Kranke ohne Arzney gewiß stirbt; daher fällt er ein vorläufiges Urtheil, richtet nach diesem die Behandlung des Kranken ein, und behält sich vor, durch nähere Beobachtung das vorläufige Urtheil entweder zu bestätigen oder abzuändern. — Hält man solche vorläufige Urtheile für bestimmte, so können sie Quellen großer Irrthümer werden.

2. Maxime für die Urtheilskraft.

Betrachte den Gegenstand aus mehrern Gesichtspuncten, von mehrern Seiten.

Man nennt diese Regel die Maxime der erweiterten Denkart; die ihr entgegengesetzte führt zum Vornirtseyn; der vielseitigen Ansicht steht die einseitige gegenüber. Man muß sich bey seinen

Urtheilen über Gegenstände hüthen, daß die subjective Ansicht, welche aus unserer persönlichen Lage, aus unsern Wünschen, aus unsern Zwecken u. s. w. entspringt, sich nicht in das objective Urtheil mische. Daher die Regeln: Man muß auch den andern Theil hören (audiatur et altera pars), denke dich in die Stelle des andern. — Die größte Einschränkung in dieser Hinsicht ist der Egoismus der höchste Standpunct eines Menschen (eines Weltbürgers, Kosmopoliten). So wie wir nun vorhin die Vorurtheile, welche dem Selbstdenken entgegenstehen, in theoretische, ästhetische und practische theilten, so leidet der Egoismus genau dieselbe Eintheilung. Ein theoretischer Egoist heißt ein solcher, der es für unnütz hält, seine Urtheile mit den Urtheilen Anderer zu vergleichen; er glaubt sich untrüglich (infallibel). Man nennt ihn gewöhnlich den logischen Egoisten. Die Quellen dieses Fehlers sind Eitelkeit, Furcht für einen Nachbether gehalten zu werden, auch wohl Faulheit. Da es nur zu leicht möglich ist, daß wir fälschlich subjective Gründe für objective halten, daß wir aus Übereilung oder aus Andern zufälligen Ursachen fehlen, so ist die Vergleichung unserer Urtheile mit den Urtheilen anderer zur Erforschung der Wahrheit uns nothwendig; und so wie es auf der einen Seite ein heiliges Recht der Menschheit ist, seine Überzeugungen Andern zur Prüfung vorzulegen, so ist es auf der andern Seite unsere Pflicht, diese Vergleichung anzustellen, welche der logische Egoist übertritt. — Der ästhetische Egoist will sein Geschmacksurtheil Andern aufdringen, da es doch das Wesen dieses Urtheils mit sich bringt, daß jeder den Gegenstand, den er in Rücksicht auf Schönheit beurtheilen will, an sein

eigenes Gefühl halte. — Derjenige, welcher sogar sein Urtheil des Sinnengeschmacks Andern aufdringen will, und z. B. verlangt, daß alle den Wein angenehm finden sollen, den er angenehm findet, ist ein despotischer Thor, welcher verlacht zu werden verdient. Der practische Egoist sieht die Erfüllung seiner Neigungen als den alleinigen Grund seiner Handlungen an; er meint, er sey der Mittelpunct der ganzen Welt, für den alles da sey, und auf den er selbst auch nur allein Rücksicht zu nehmen habe.

Es gibt außer den drey aufgeführten Arten des Egoismus noch einen, den man den transscendentalen oder metaphysischen nennt; ein metaphysischer Egoist läugnet das Daseyn aller Gegenstände, sein eigenes ausgenommen. Die Auseinandersetzung und Prüfung dieser Behauptung gehört aber nicht in die Erfahrungsseelenlehre.

3. Maxime für die Vernunft.

Sey consequent, oder denke einstimmig mit dir selbst.

Da alle Erkenntnisse, so mannigfaltig sie auch dem Inhalte nach seyn mögen, doch insgesammt einem und demselben Subjecte angehören, so müssen sie auch insgesammt zusammen stimmen, und zu einem Ganzen sich verbinden lassen. Wenn also Urtheile nicht mit einander bestehen können, so deutet dieß darauf, daß wenigstens eines derselben falsch seyn muß; oder wenn aus gewissen Sätzen sich Folgerungen ergeben, welche unbezweifelten Wahrheiten offenbar widersprechen, so ist dieß ein untrügliches Kennzeichen der

Falschheit dieser Sätze. Wer also nur consequent bey seinen Erkenntnissen verfährt, wird oft genug Gelegenheit haben, von Irrthümern zurückzukommen; wer hingegen nicht consequent verfährt, gewisse Dinge ganz aussondert, und seine Meinungen darüber von seinen übrigen Erkenntnissen scheidet, wie dieß schwache Menschen mit ihrem Religionsglauben thun, der beraubt sich eines sehr wichtigen Mittels, die Wahrheit zu erforschen. — Es muß daher auch jedem erlaubt seyn, aus vorgetragenen Sätzen die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen, in so fern nähmlich Erforschung der Wahrheit der Zweck ist; verächtlich aber und des Brandmarkens werth ist derjenige, welcher aus vorgetragenen Behauptungen Consequenzen zieht, um den Urheber als eine, dem Staate und der herrschenden Kirche gefährliche Person verdächtig zu machen. Ein solcher Consequenzenmacher ist des Verbrechens der beleidigten Menschheit schuldig, weil er den freymüthigen Bekennern ihrer Überzeugungen Hindernisse in den Weg legt, und also die Ausbreitung der Wahrheit erschwert. Zu dieser schändlichen Classe von Menschen gehören unter andern diejenigen, welche alle, die von ihrer Meinung abweichen, mit verhaßten Sectennahmen belegen, oder die Regierungen glauben machen wollen, Dummheit und religiöser Aberglaube seyen die einzigen sichern Stützen der bürgerlichen Ordnung.

Von den Talenten im Erkenntniß-vermögen.

Unter Talent (Naturgabe) in weiterer Bedeutung versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Geistes, welche nicht von der Unterweisung, sondern von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt. In engerer Bedeutung nennt man Talent ein angebornes vorzügliches productives Vermögen.

Nimmt man den Ausdruck Talent in weiterer Bedeutung, so gibt es für alle drey Seelenvermögen Talente; Talente im Erkenntnißvermögen, Talente im Gefühlsvermögen und Talente im Begehrungsvermögen.

Das Erkenntnißvermögen ist doppelt, Sinnlichkeit und Verstand; es gibt daher auch in beyder Rücksicht Talente. Die Talente der Sinnlichkeit beziehen sich entweder auf die Vorzüglichkeit des Sinnes, oder auf die der Einbildungskraft. Daß die Menschen in Rücksicht der Naturanlagen der äußern Sinne sich von einander sehr unterscheiden, ist keinem Zweifel unterworfen, und bedarf keiner weitern Auseinandersetzung; daß aber auch beym innern Sinn eine Verschiedenheit der Naturanlage statt findet, sieht man daraus, weil einige Menschen weit leichter die innern Zustände ihres Gemüths und die in ihnen innerlich vorgehenden Functionen der Seele inne werden und unterscheiden, ohne daß sie in dieser Art der Selbstbeobachtung geübt sind, da hingegen andere, Trotz aller vorhergegange-

nen Belehrung, und Trotz aller Mühe von ihrer Seite, dennoch gewisse Unterschiede der innern Zustände und Handlungen nicht erkennen.

Daß es Talente für die Einbildungskraft, sowohl für die reproductive als productive gibt, ist unverkennbar; es gibt Kinder von ungeheurem Gedächtniß, da hingegen andere gar nichts behalten können, und ihr Gedächtniß selbst durch große Anstrengung nur wenig vervollkommnet werden kann; die Anlage des Menschen, andere nachzuahmen, welche auf Lebendigkeit der reproductiven Einbildungskraft beruht, und sich nothwendig bey dem Mimiker finden muß, ist ein Talent, welches nur Wenigen zu Theil wird. Eben so gibt es Talente für die productive Einbildungskraft, und das Genie der Künstler beruht gerade darauf; denn sie bedürfen zu ihren Producten der ästhetischen Ideen, von denen wir Seite 117 u. 148 u. f. geredet haben.

Was nun die Talente des obern Erkenntnißvermögens, oder des Verstandes in weiterer Bedeutung betrifft, so zerfallen sie in den **Witz**, (vorzügliche Anlage für den Verstand in engerer Bedeutung) in die **Sagacität oder Nachforschungsgabe** (vorzügliche Anlage für die Urtheilskraft) und in das **Genie, oder den Kopf, oder die Originalität** im Denken (vorzügliche Anlage für die Vernunft). Wir wollen jetzt diese drey Talente näher betrachten, wo denn auch die angegebene Verbindung zwischen ihnen und den drey Arten des Verstandes in weiterer Bedeutung deutlicher werden wird.

Von dem Witze und dem Unterscheidungsvermögen.

Der Verstand hat das Geschäft, aus dem Besondern das Allgemeine abzuleiten; zu diesem Behuf muß er die besondern Vorstellungen unter einander vergleichen, um das, worin sie mit einander übereinkommen und worin sie von einander unterschieden sind, (Ähnlichkeit und Verschiedenheit derselben) zu bemerken. Ist dieß Vermögen in einem hohen Grade vorhanden, (denn ganz kann es nicht fehlen, weil sonst der Verstand gar nicht wirksam seyn könnte), so nennen wir es Witz (ingenium). Der Witz also äußert sich dadurch, daß er ungleichartige Vorstellungen, welche oft nach dem Gesetze der Association für die Einbildungskraft weit aus einander liegen, paart oder als ähnlich darstellt. Ihm zur Seite steht das Unterscheidungsvermögen, (iudicium discretivum), welches die Unterschiede zwischen ähnlichen Vorstellungen wahrnimmt. Man nennt das letztere Vermögen auch wohl vorzugsweise die Urtheilskraft, und zwar, wie es mir scheint, aus folgenden Gründen: die Urtheilskraft hat das Geschäft, allgemeine Regeln auf besondere Fälle anzuwenden, und so von ihnen Gebrauch zu machen. Derjenige also, dem es an Urtheilskraft mangelt, wird in Fällen von Regeln Gebrauch machen, wo diese Regeln nicht passend sind. Daß er aber dieselben doch braucht, kommt daher, weil er bloß auf einige Übereinstimmungen des Falles mit der Regel gesehen, und die wesentlichen Unterschiede aus der Acht gelassen hat.

Sonst setzte man gewöhnlich dem Witze Scharfsinn zur Seite; allein die bloße Abstammung des Worts hätte das Fehlerhafte dieses Verfahrens darthun können; denn Scharfsinn wird man demjenigen beylegen müssen, der etwas bemerkt, welches vielen Andern entgeht; es wird also einen scharfsinnigen Witz und ein scharfsinniges Unterscheidungsvermögen geben. Dem Scharfsinnigen steht das Stumpfe gegenüber.

Noch andere Philosophen wollen den Witz auch auf Erkenntniß der Unterschiede ausgedehnt wissen; allein diesem steht entgegen, daß die Erfahrung lehrt, es gebe Menschen, welche leichter Ähnlichkeiten, und andere, welche leichter Unterschiede wahrnehmen. So sagt man mit Recht, den Franzosen komme Witz, den Deutschen Unterscheidungsvermögen zu *). Entdeckt jemand eine neue Pflanze, und findet sogleich die Gattung, zu der sie gehört, so ist Witz das hervorstechende Seelenvermögen; findet er gleich die Abweichungen, so ist es die Urtheilskraft, (judicium discretivum) welche sich vorzüglich wirksam zeigt. Es gibt Menschen, die bey Werken der Kunst nur Auge für die Schönheit derselben haben, da andern die Fehler immer zuerst auffallen. Allerdings belegt man Witz und Unterscheidungsvermögen oft mit dem allgemeinen Nahmen des Witzes, dann muß man aber

*) Der Franzose hat für Witz kein eigenes Wort, denn er bezeichnet sowohl Geist als Witz mit dem Worte esprit; daher sagt man, der Deutsche hat das Wort, der Franzose die Sache.

den erstern vergleichenden (ingenium comparans) und das andere vernünftelnden Witz (ingenium argutans) nennen. Wir brauchen den Ausdruck Witz in der eingeschränkten Bedeutung.

Man braucht den Ausdruck Witz auch im subjectiven und objectiven Sinne; im ersten Falle versteht man das Vermögen des Gemüths darunter, welches wir oben bezeichnet haben; im andern Falle die Producte desselben, wo das Wort alsdann mit: witziger Einfall, als gleichbedeutend betrachtet wird. Die erste Bedeutung findet statt, wenn man sagt: Voltaire hatte viel Witz; die andere, wenn man sagt: sein Kandide sey voller Witz.

Da der Witz eine Naturgabe ist, so ist auch nur derjenige witzig zu nennen, der witzige Einfälle erzeigt, nicht der sie versteht und Vergnügen daran findet; weil wir ferner nur demjenigen Witz beylegen, der das Talent, Ähnlichkeiten aufzufinden, in einem hohen Grade besitzt, so wird ein Einfall nur dann witzig zu nennen seyn, wenn er leicht ist; ein jeder gesuchter, schwerfälliger Witz, dem man die Mühe ansieht, die er gekostet hat, mißfällt uns, denn er erscheint uns nicht als ein Product der freyen Naturwirkung, sondern als ein mühsames Kunstgeschäft. Eben deßhalb nennen wir die Producte des Witzes Einfälle und die Thätigkeit bey Hervorbringung derselben wird nicht als ein Geschäft, als eine Arbeit, sondern als ein Spiel betrachtet. — Wer darauf ausgeht, überall witzige Einfälle hervor zu bringen, (oder, wie man sich wohl ausdrückt, wer vom Witz Profession macht), wird ein Witzling genannt; so wie hingegen derjenige, der sich bemüht, überall Unterschiede aufzufinden, ein Klügling genannt wird.

Der Witz (objectiv genommen) heißt treffend, wenn er wesentliche Merkmahle betrifft; spielend wird er genannt, wenn er nur zum Theil trifft. So war es treffender Witz, wenn Voltaire von einem seiner Bekannten sagte: Der gute Mann ist nur heterodox, so lange er gesund ist; sein Glaube liegt in seinem Magen. — Der Witz heißt sinnreich, wenn er viel zu denken veranlaßt, oder den Verstand beschäftigt, schaal wenn er bloß außerwesentliche Dinge betrifft, wodurch also nichts über den Gegenstand selbst aufgeklärt wird. So ist Hogarths Witz in seinen Karrikaturen äußerst sinnreich. In dem Leben eines Liederlichen z. B. zündet bey einem Gelage ein liederliches Mädchen mit einem Lichte eine Karte an, welche die beyden Halbkugeln der Erde enthält. Die Erläuterer finden hier viel gelehrte Anspielungen auf Thais und das verbrannte Persepolis; aber über ihre Gelehrsamkeit haben sie nicht gesehen, was vor Augen lag. Das Mädchen zündet Amerika an. — Es ist Rache für die Übel, die den Geschöpfen ihrer Art aus Amerika kamen. Der Ausspruch Rousseaus: Ich glaube an Jesum, trotz seiner Wunder, ist sinnreich. — Der Witz in Wortspielen ist größten Theils schaal; dieß findet z. B. bey den Ekelnahmen Statt, welche der Pöbel durch Verdrehung des Nahmens denen ertheilt, die ihm mißfallen. Doch ist das Wortspiel nicht immer schaal, so z. B. jene Antwort, die Gluck von einem seiner Freunde erhielt, als er ihm klagte, seine Iphigenia sey gefallen — Jener erwiderte: Ja vom Himmel.

Blühend wird der Witz genannt, wenn er viel Nebenvorstellungen für die Imagination erzeugt; matt, wenn dieß nicht der Fall ist. So ist z. B. der witzige

Ausspruch Lichtenbergs: In Deutschland glaubt man nicht, daß jemand einen Kopf habe, wenn er nicht darauf geht, blühend; eben so, was man von Mad. de St..l sagte: Sa tête est democrate, son coeur aristocrate, son corps philantropiste.

Der Witz heißt reif, wenn er die Prüfung der Urtheilskraft aushält; unreif, wenn das Gegentheil Statt findet.

Der Witz braucht nicht immer Lachen zu erregen, sondern er kann auch ernster Art seyn; dieß letztere war z. B. der Fall, als Thomas Morus vor seiner Hinrichtung seinen langen weißen Bart über den Block weglegte, und zum Henker sagte: dieser hat nicht gesündigt; oder jener Schweizer, der Aufruhrs wegen enthauptet werden sollte, und schon zwey Hiebe in den Hals erhalten hatte, zum Henker sich mit den Worten wendete: Kerl, du richtest, wie deine Obrigkeit.

Laune oder Humor, von der wir beym Gefühlvermögen weiter reden wollen, findet Statt, wenn man einen Gegenstand aus einem ganz eigenthümlichen Gesichtspuncte betrachtet, wodurch die Darstellung desselben eine von dem Gewöhnlichen abweichende Gestalt erhält. Hieraus wird sich leicht erklären, was man unter humoristischen Witz versteht; doch muß man sich hüthen, nicht alle humoristischen Darstellungen für witzig zu halten. Unter den Deutschen haben Jean Paul (Richter) und Lichtenberg den meisten humoristischen Witz.

Der Witz heißt Persiflage, wenn er unter dem Schein des Lobes einen des Beyfalls unwürdigen Gegenstand zum Gelächter aufstellt.

Dem currenten Witz steht der gelehrte gegenüber. Im Hudibras findet sich viel gelehrter Witz, z. B. wenn Hudibras seinem Schildknappen droht: Ich will dich zu einem Perpendikel machen, nach welchem man alle Schneiderellen in ganz England rectificiren soll (Ich will dich aufhängen); wo man, um dieß zu verstehen, wissen muß, daß man die Pendellänge, die eine bestimmte Anzahl Schläge in einer Secunde macht, brauchen kann, um ein dauerndes Maß zu erhalten.

Witz ist als Gewürz zu betrachten; er ist an sich kein Nahrungsmittel für den Geist, aber er belebt und stärkt, und dient als Reitzmittel. Es kann oft mit Erfolg gebraucht werden, Fehler aufzudecken und Irrthümer zu bestreiten. Diesen Gebrauch haben vorzüglich Voltaire, Swift und Thomas Peine davon gemacht. So wie der Witz, welcher Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen auffindet, dem Verstande Stoff gibt, um seine Begriffe allgemein zu machen, so schränkt die Urtheilskraft (iudicium discretivum), in so fern sie auf Unterschiede aufmerksam macht, die Begriffe ein, und dient also mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung unserer Erkenntnisse. Sie ist auf Gegenstände der Erfahrung angewandt, die vorzüglichste Grundlage des Beobachtungsgeistes. Sie strebt nach Einsichten, und ihre Thätigkeit ist Geschäft. Der Witz gehört mehr der Jugend, sie mehr dem reifern Alter an. Der Witz verschafft dem Verstande Materialien, die Urtheilskraft sondert sie.

Die Urtheilskraft heißt grüblerisch (micrologisch), wenn sie kleine, unwesentliche Unterschiede aufsucht, und so das Geschäft des Verstandes erschwert; sie ist die Grundlage der Pedanterey. Pedant ist

nähmlich derjenige, welcher die Form der Schule in die Welt überträgt. Es gibt also nicht bloß unter den Gelehrten, sondern in allen Ständen Pedanten.

Witz verstattet den Muthwillen oder bringt ihn hervor, Urtheilskraft führt zur Bescheidenheit.

Ein Mensch, welcher Witz, aber keine Urtheilskraft hat, heißt albern, wer keinen Witz hat, stumpf; wer keines von beyden hat, dumm. Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, heißt gescheut; wahrscheinlich von scheuen, scheu machen, weil nur Erfahrung, wobey man sich oft die Finger verbrennt, die practische Urtheilskraft vervollkommnet. Wer practische Urtheilskraft und Witz besitzt, heißt klug.

Von der Sagacität oder der Nachforschungsgabe.

Unter Sagacität oder Nachforschungsgabe versteht man das Talent, den Weg zu finden, den man einzuschlagen hat, um zu einer deutlichen und richtigen Erkenntniß einer Sache zu kommen. Der Arzt, welcher die Krankheit seines Patienten genau kennen will, bringt die Erscheinungen, die er an ihm wahrnimmt, zusammen, gibt ihm Mittel, deren Erfolg ihn belehren soll, er legt der Natur Fragen zur Beantwortung vor, wodurch er sich orientiren will; hat er nun Sagacität, so wird er nicht hin und her tappen, sondern gar bald den rechten Weg finden; der Mathematiker, der dieß Talent besitzt, wird bald von den vielen Wegen, welche zur Auflösung einer ihm gegebenen

Aufgabe führen, den leichtesten und klügsten wählen, um zum Ziele zu gelangen. Man sieht wohl ein, daß Nachforschungsgabe ohne vorher gegangene Kenntnisse sich nicht äußern kann, weil ihr alle Mittel fehlen; daß aber alle Kenntnisse den Mangel dieses Talents nicht ersetzen können. Sie bedient sich vorläufiger Urtheile zu ihrem Zwecke, diese zeigen ihr, wo die Wahrheit wohl möchte zu finden, die deutliche Erkenntniß zu erlangen seyn. Männer mit ausgezeichneter Sagacität waren Sokrates, Hippokrates, Boerhaave, Bako von Verulam, Copernicus, Keppler, Lavoisier, Kant u. s. w. Auch D. Gall hat nahmentlich in seinen anatomischen Untersuchungen über das Gehirn sich als ein Mann von großer Sagacität bewiesen.

Die Schlüsse der Induction und der Analogie nach, die man Schlüsse der (reflectirenden) Urtheilskraft nennt, und von denen wir Seite 179. geredet haben, sind vorzügliche Hülfsmittel der Nachforschung.

Ärzte, Naturforscher und Lehrer bedürfen dieses Talents, wenn sie sich auszeichnen sollen, vor allen andern. — Daß diese Naturgabe, wie jede andere, durch Übung verbessert werden kann, braucht wohl kaum angemerkt zu werden.

Von der Originalität im Erkenntnißvermögen.

Man unterscheidet entdecken und erfinden. Entdecken heißt, etwas zuerst erkennen, was vorher schon da war, nur daß man es nicht kannte. So hat Columbus Amerika, Vasco di Gama das Vorge-

birge der guten Hoffnung, Lavoisier die beyden Grundstoffe des Wassers entdeckt. Erfinden heißt einen Gegenstand zuerst hervor bringen. So haben die Franzosen den Telegraphen, die Deutschen die Buchdruckerkunst erfunden.

Das Talent, etwas musterhaftes zu erfinden, heißt Genie in weiterer Bedeutung. Das Genie ist also dem Nachahmungsgeiste entgegengesetzt, welcher bloß Gelehrigkeit besitzt. Ein Mensch, der durchaus nichts durch sich selbst hervor bringen, sondern bloß lernen und nachahmen kann, und daher stets geführt werden muß, wird nicht unpassend ein Pinsel genannt.

Das Neue aber, was das Genie in weiterer Bedeutung hervor bringt, ist entweder von der Art, daß man Andere lehren kann, es auch hervor zu bringen; dieß ist der Fall bey allen Gegenständen der Erkenntniß, dann nennt man den Erzeuger einen Kopf, oder aber es kann durchaus nie gelehrt werden, und dieß findet bey den Erzeugnissen der schönen Kunst Statt, dann legt man dem Erzeuger Genie (in engerer Bedeutung) bey. Newton, Euler, Kant sind Köpfe, denn die von ihnen zuerst vorgetragenen Sätze können von andern eingesehen und verstanden werden, und sie selbst können den Weg angeben, wie sie zur Einsicht derselben gelangt sind. Homer, Raphael, Praxiteles, Michael Angelo, Gluck sind Genies, denn sie können weder angeben, wie sie zu den geistreichen Ideen, welche sie in Worten, auf der Leinwand, in Marmor, an Gebäuden, in Tönen darstellten, kamen, noch können sie andere lehren, gleiche Producte zu erzeugen. In der Lehre vom Gefühlvermögen, wo wir von der Hervorbringung der Werke der schönen Kunst sprechen müs-

sen, wollen wir die Eigenschaften des Genies näher auseinander setzen; hier genügt es uns, den Unterschied zwischen ihm und dem Kopfe, von dem eigentlich die Rede seyn soll, aufgestellt zu haben. Wir wollen zu dem aufgestellten Unterschiede nur noch Folgendes hinzufügen. Da der Erkenntniß selbst in vieler Hinsicht keine Gränze gesetzt werden kann, (wenn man nur nicht das Übersinnliche, außer einer möglichen Erfahrung liegende zum Gegenstande derselben machen will), so ist das Feld für den Kopf zur immer weiter fortschreitenden Erkenntniß ohne Gränze; da hingegen dem Genie in Beziehung auf schöne Kunst eine solche Gränze gesetzt ist, die vermuthlich schon längst erreicht war, und nie überschritten werden kann.

Man kann den Kopf in Rücksicht der Erzeugnisse in den theoretischen und practischen theilen; der erstere ist wiederum entweder rational oder empirisch; und der rationale Kopf wiederum entweder philosophisch oder mathematisch. Der practische Kopf ist es entweder in Beziehung auf Geschicklichkeit, dann heißt er mechanisch *), oder auf Klugheit, dann wird er pragmatisch genannt. Aristoteles, Leibnitz, Kant sind philosophische Köpfe; Archimedes, Newton, Euler, La Place mathematische; Haller, Lavoisier, Linnée empirische; Montgolfier, Chappé (Erfinder des Telegraphen) mechanische; Lycurg, Solon, Cromwell,

*) Ich erinnere, den Ausdruck mechanisch hier nicht zu mißverstehen; wir stellen dem mechanischen hier weder das geistvolle gegenüber, noch wollen wir es auf Gegenstände der Mechanik eingeschränkt wissen.

Elisabeth von England, Peter I., Friedrich II., pragmatische.

Zu jeder der aufgestellten Arten wird ein besonderes Verhältniß der Vorstellungskräfte erfordert, welches jedoch als etwas Subjectives nicht bestimmt angegeben werden kann; zu allen aber gehört vorzüglich Vernunft, welche Ideen aufstellt, folglich über die durch den Verstand gegebenen Begriffe hinausgeht; und Einbildungskraft, welche durch Ideen belebt, Stoff herbeyschaft. Wer bey den Staatsgeschäften jeden vorkommenden Fall nach bester Einsicht abmacht, und so sein Tagwerk vollendet, mag ein recht nützlicher Mann seyn, aber auf den Nahmen eines pragmatischen Kopfs kann er nicht Anspruch machen, dazu ist in seinem Fache erforderlich, daß er eine Idee von der vollkommensten Staatseinrichtung sich entwerfe, sie beständig vor Augen behalte, und bey jedem Wirken auf dieses Ziel hinarbeite, so daß er sich demselben wenigstens nähere. Ferner fällt in die Augen, daß die bloße Genialität des Geistes für sich allein nicht hinreichend ist, sondern mannigfaltiger Erkenntnisse bedarf; theils um sich zu entwickeln, theils um Stoff zur Anwendung zu erhalten. Der Verstand vereinigt das Mannigfaltige der Wahrnehmung zur objectiven Einheit durch Begriffe, wodurch wir dieselben *verstehen*: man nennt diese Begriffe *Verstandesbegriffe*, dahin gehören die Begriffe: Wasser, Erde, Staatsverfassung u. s. w. Diese Verstandesbegriffe sind *bedingt* durch die Wahrnehmungen, aus denen sie abgeleitet werden. So wie nun der Verstand strebt, das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung zu verknüpfen, so strebt die Vernunft die mannigfaltigen

bedingten Erkenntnisse des Verstandes zu unbedingter Einheit zu verbinden, wodurch die Einheit des Verstandes vollendet würde. Dieses geschieht nach Begriffen, die sie aufstellt, und die deßhalb den Nahmen der Vernunftbegriffe oder der Ideen führen. So sind reines Wasser, reine Erde, vollkommene Staatsverfassung, Ideen. Sie dienen wenn sie richtig geschlossen und nicht vernünftelt sind, dem Verstande als Wegweiser bey seinen Untersuchungen, und sind daher zur Originalität im Denken unumgänglich nothwendig.

Nach den Graden der Vorstellungskräfte theilt man die Köpfe in feurige, die eine große Lebhaftigkeit der Einbildungskraft besitzen; in träge, denen diese Lebhaftigkeit mangelt; in schnelle, welche Behendigkeit des Verstandes im Auffassen und Verstehen haben, ihnen stehen die langsamen gegenüber; große Stärke der Vernunft im Eindringen der Gründe, gibt tiefsinnige und gründliche; Mangel derselben, seichte und oberflächige; Gabe der Deutlichkeit und Klarheit im eigenen Verstehen und im Darstellen für Andere gibt helle Köpfe: Talent der Anordnung nach Principien ordentliche, Mangel desselben verworrene Köpfe. Von den gescheuten, dummen, witzigen, stumpfen, albernen Köpfen haben wir schon gesprochen.

Die Untersuchung, ob, wie Gall behauptet, diese Verschiedenheit der Talente im Erkenntnißvermögen von eigenen Organen des Gehirns, in Rücksicht ihrer größern oder geringern Vollkommenheit der Anlage und Entwickelung nach, abhängt oder nicht, gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, welche den menschlichen Geist allein betrachtet, sondern in die Anthropologie.

Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß, da unsere intellectuelle Existenz, so lange wir Menschen sind, mit der körperlichen in sehr inniger Verbindung steht, auch körperliche Bedingnisse zur Wirksamkeit unserer Seelenkräfte erforderlich sind.

Vom Gefühlvermögen.

Gefühl nennen wir dasjenige Subjective in uns, was sich bloß auf uns bezieht und nicht zur Erkenntniß eines Gegenstandes dient. Wir haben Seite 33 u. f. den Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung weitläuftig auseinander gesetzt, und berufen uns hier darauf. Das Gefühl ist also ein Zustand und muß von der Vorstellung dieses Zustandes, von der es der Gegenstand seyn würde, wohl unterschieden werden. Das Gefühl der Reue ist von der Vorstellung, daß ich Reue fühle, wohl zu unterscheiden. Das Vermögen, Gefühle zu haben, heißt Gefühlvermögen oder auch Gefühl der Lust und Unlust, eine Benennung, welche sich weiter unten erklären lassen wird. Hier wollen wir bloß darauf aufmerksam machen, daß man sowohl das Vermögen, Gefühle zu haben, als den Zustand selbst, mit den Nahmen Gefühl belegt.

Das Gefühlvermögen ist bloß Empfänglichkeit, Möglichkeit afficirt zu werden, wir müssen aber diese Fähigkeit von der Empfindungsfähigkeit, welche zu Anschauungen führt, wohl unterscheiden, ob wir uns gleich in beyden Fällen leidend verhalten.

Da das Gefühl nichts objectives vorstellt, so wird es auch nicht möglich seyn, es dem andern, so wie unsere Vorstellungen mitzutheilen; und eben so werden wir nie wissen können, ob ein anderer, ein mit dem unsrigen willig übereinstimmendes Gefühl hat, wenn gleich ein und derselbe Gegenstand einwirken, und wir beyde auch unsern Zustand gleich bezeichnen. Wenn wir daher die Gefühle von einander unterscheiden wollen, so kann dieß nur auf eine doppelte Weise geschehen; indem wir sie nähmlich entweder als Ursachen oder als Wirkungen betrachten.

Betrachtet man die Gefühle als Ursachen, so sind sie entweder von der Art, daß wir begehren, in dem Zustande zu verharren, dann nennt man sie Lust, oder von der Art, daß wir streben aus dem Zustande herauszutreten, dann nennt man sie Unlust. Die Abwesenheit von Lust und Unlust nennen wir Gleichgültigkeit, ob es einen solchen Zustand streng genommen gibt, ist eine schwer zu beantwortende Frage.

Von dem, was ein Gefühl der Lust in uns hervorbringt, sagen wir, es gefällt; was ein Gefühl der Unlust erzeugt, es mißfällt; und was weder merkbare Lust noch merkbare Unlust hervorbringt, es ist uns gleichgültig.

Ist nur ein Gefühl in der Seele vorhanden, so heißt es einfach, sind mehrere zusammen verbunden, zusammengesetzt. Wer bloß körperliche Schmerzen einer Art empfindet, hat ein einfaches Gefühl von Unlust, wer körperliche Schmerzen empfindet, den Tod fürchtet und mit Kummer an seine zurückzulassende Gattinn denkt, hat ein zusammengesetztes Gefühl von Unlust.

Ist bloß Lust oder bloß Unlust vorhanden, so heißt das Gefühl rein; sind beyde zusammen verbunden, gemischt. Die reine Lust und Unlust kann einfach und zusammengesetzt seyn, so haben wir im Vorhergehenden Beyspiele von reiner einfacher und zusammengesetzter Unlust gegeben. Wer sich freuet, einen schwierigen Beweis in der Algebra endlich begriffen zu haben, hat einfache reine Lust, diese Lust wird aber zusammengesetzt, wenn er sich auch darüber freut, daß er über Äußerung intellectueller Kraft Vergnügen empfinden kann. — Wenn wir hören, einer unserer lieben Freunde sey durch den Tod von den Schmerzen einer langen Krankheit befreyet, so freuen wir uns seiner Erlösung und betrüben uns über seinen Verlust. Bey den gemischten Gefühlen können also drey Fälle eintreten, die Lust hat über die Unlust die Oberhand, oder die Unlust über die Lust, oder beyde halten einander das Gleichgewicht.

Da nun immer ein Gefühl den gegenwärtigen Moment der Zeit erfüllen kann, so sind die Theile der zusammengesetzten Gefühle nicht zu gleicher Zeit vorhanden, sondern folgen auf einander, doch äußerst schnell und so, daß sie mit einander abwechseln, und sich gegenseitig hervorrufen, und dadurch scheint es uns, sie folgten nicht auf einander, sondern wären gleichzeitig einen und denselben Moment erfüllend.

Betrachtet man die Gefühle als Wirkungen, so theilt man sie in körperliche und geistige, von den erstern liegt die Ursache im Körper, von den andern in der Seele selbst. Das Gefühl des Hungers, des Durstes, u. s. w. sind körperliche, das Gefühl der Überzeugung, des Wohlgefallens am Schö-

nen, sind geistige Gefühle. Man nennt auch wohl die körperlichen Gefühle äußere und die geistigen innere, Benennungen, welche nicht recht passend sind.

Daß der Körper das nothwendige Bedingniß aller Gefühle überhaupt ist, läßt sich nicht beweisen; allein es ist nicht zu läugnen, daß selbst bey geistigen Gefühlen der Körper mit afficirt wird, wobey die seltsame Erscheinung eintritt, daß verschiedene geistige Gefühle auch verschiedene Theile des Körpers afficiren; die Scham röthet oder bleicht die Wange, die Angst erregt Herzpochen, die Wehmuth erpreßt Thränen, die helle Einsicht eines schwierigen Satzes, durch welche eine Masse Irrthümer zusammen stürzt, macht das Auge glühen, das Mitleid erregt Empfindung im Eingeweide.

Auch theilt man die Gefühle in Beziehung auf das Verhalten des Subjects bey denselben in sinnliche und intellectuelle. Die ersteren beruhen auf Empfänglichkeit allein und werden durch den (äußern oder innern) Sinn gegeben, die andern setzen zwar Empfänglichkeit voraus, werden aber durch Thätigkeit des Geistes gewirkt. Alle körperlichen Gefühle sind sinnliche, aber es gibt auch geistige sinnliche Gefühle; alle intellectuellen Gefühle hingegen müssen geistig seyn.

Vergnügen ist Lust durch den Sinn, Schmerz Unlust durch denselben. Was in uns Vergnügen erweckt, heißt angenehm, was Schmerz hervorbringt, unangenehm.

Von den körperlichen oder äußern Gefühlen.

Die Werkzeuge des körperlichen Gefühls sind die Nerven; dieß erhellet daraus, daß alle diejenigen Theile des Körpers, welche keine Nerven haben, wohin die Nägel und Haare gehören, fühllos sind, ferner daß diejenigen Theile des Körpers das Gefühl verlieren, deren Nerven zerstört sind. Die Fähigkeiten der Nerven, solche Veränderungen zu erleiden, durch welche Gefühle in der Seele entspringen, nennt man Sensibilität.

Man theilt die körperlichen Gefühle in Gemeingefühle und in eigenthümliche Gefühle. Jene beruhen auf Sensibilität der Nerven des Körpers überhaupt; diese entspringen aus der eigenthümlichen Sensibilität der Nerven einzelner Organe. So ist das Gefühl der innern Hitze ein Gemeingefühl, es wird durch die Sensibilität der Nerven überhaupt hervorgebracht, das Gefühl des Durstes hingegen ist ein eigenthümliches Gefühl, welches seinen Grund in der eigenthümlichen Sensibilität der Nerven im Gaumen, Schlund und Magen hat.

Von den körperlichen Gemeingefühlen.

Leben in engerer Bedeutung, wie wir es hier genommen wissen wollen, heißt durch seine Vorstellungen Ursache von etwas werden. Ein Körper heißt in diesem Sinne lebendig, wenn er durch Vorstellungen verändert wird, und umgekehrt durch seine Veränderungen Vorstellungen bewirkt. Beydes muß statt finden, damit der Gegenstand des innern Sinnes (Seele) und der des äußern (Körper) in Gemeinschaft stehen. Die Beschaffenheit des Körpers, welche zum Leben erforderlich ist, bewirkt ein Gefühl, das wir mit dem Nahmen des Lebensgefühls belegen.

Das Lebensgefühl ist ein körperliches Gemeingefühl; es beruht auf Sensibilität der Nerven überhaupt, man muß es von der Irritabilität der Muskeln unterscheiden, welche (z. B. bey Krämpfen) in einem sehr hohen Grade vorhanden seyn kann, ohne daß Gefühl damit verbunden ist. Dieß Lebensgefühl ist ganz einfach, und läßt bloß wahrnehmen, nicht aber beschreiben. Es begleitet uns mit wenigen Ausnahmen unser ganzes Leben hindurch und beruht darauf, daß der Körper ein Organ der Seele ist. Die wenigen Ausnahmen, wo uns das Gefühl des Lebens mangelt, finden dann statt, wenn wir die Willkür über unsern Körper nicht haben. Dieß ist der Fall im tiefen Schlafe, (bey Ohnmachten, in der Starrsucht) und in heftigen Krämpfen, die uns das Bewußtseyn rauben.

Wirken die organischen Lebenskräfte ohne merkliches Hinderniß, so ist das Lebensgefühl gleichgültig; ist Hemmung vorhanden, so entspringt körperliches Mißbehagen, dessen höherer Grad Schmerz wird; entsteht ein Gefühl der beförderten Thätigkeit der Lebenskraft, so fühlen wir körperliches Wohlbehagen.

Das angenehme Gefühl, welches aus der beförderten Thätigkeit der Lebenskräfte entspringt, ist nicht so stark, als das Gefühl des Schmerzens, welches aus der gehemmten Thätigkeit derselben entsteht.

Die Untersuchung über die organischen Lebenskräfte und über die Gesetze derselben gehört in die Psychologie der animalischen Körper.

Wir merken hier bloß an, daß das Lebensgefühl durch äußere und innere Mittel erhöht und geschwächt werden kann; zu den äußern Mitteln gehören geistige Getränke, Opium, Gifte, Gerüche u. s. w. innere Mittel sind die Vorstellungen; ein leichtes Spiel mit Vorstellungen erhöht unser Lebensgefühl, wie man dieß nahmentlich bey der Musik bemerkt, anhaltendes scharfes Nachdenken kann das Lebensgefühl schwächen. Es gibt Mittel, welche die Thätigkeit der Lebenskräfte und also auch das damit verbundene Lebensgefühl, auf einige Zeit erhöhen, wodurch aber nachher ein stärkeres Sinken entspringt, z. B. Opium.

Das gesammte körperliche Wohlbehagen kündigt sich durch Munterkeit, das Mißbehagen durch Niedergeschlagenheit an, beyde belegen wir mit dem Nahmen der körperlichen Laune. Zu der Classe der Gefühle des körperlichen Wohlbehagens gehören die Gefühle der Gesundheit, der Heiterkeit,

des Frohsinns, der Kraft, des Übermuths, der Ausgelassenheit u. s. w.; ferner die angenehmen Gefühle, welche mit dem Nachlassen und Aufhören des körperlichen Mißbehagens verbunden sind; das Gefühl der Genesung, der Erquickung, der Erhohlung, der Stärkung rc. Dieses Nachlassen und Aufhören muß aber nicht zu langsam geschehen, weil sonst das Vergnügen nicht merklich wird. Zu der Classe des körperlichen Mißbehagens gehören die Gefühle der Krankheit, der körperlichen Indisposition, des Trübsinns, der Kraftlosigkeit, des Mißmuths, der Mattigkeit, der Trägheit, der Erschöpfung u. s. w.

Außer dem Lebensgefühle und was damit in genauer Verbindung steht, gibt es noch andere Gemeingefühle, welche auf Sensibilität aller Nerven überhaupt beruhen und also nicht an eigene Organe des Körpers gebunden sind; dahin gehören, die angenehmen Gefühle der körperlichen Wärme, der Ruhe u. s. w., die unangenehmen des Frostes, der Hitze, der Ängstlichkeit des Schauderns, Gräuselns u. s. w.

Von den körperlichen und eigenthümlichen Gefühlen.

Die eigenthümlichen körperlichen Gefühle sind an gewisse Organe gebunden und setzen eine eigenthümliche Veränderung der Nerven derselben voraus. Sie sind von doppelter Art, entweder stehen sie mit den Sin=

nesempfindungen des äußern Sinnes (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) in inniger Verbindung, oder nicht.

Die Gefühle, welche durch die Eindrücke äußerer Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge entspringen, (und die man von den Empfindungen, welche der Grund der Anschauungen sind, wohl unterscheiden muß) sind entweder angenehm oder unangenehm, oder gleichgültig d. h. ohne merkliche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme beruht darauf, ob der Gegenstand zweckmäßig oder zweckwidrig für das Organ, auf dasselbe einwirkt. Worin aber diese Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit besteht, läßt sich nicht angeben (und gehörte, wenn dieß auch möglich wäre, in die Physiologie, nicht aber hierher), sondern bloß aus der Wirkung, dem angenehmen oder unangenehmen Gefühle erkennen. — So finden sich beym Gesicht angenehme und unangenehme Gefühle in Rücksicht der Stärke und Schwäche des Lichts; ferner in Rücksicht der Farben, wo man von lieblichen, sanften, zarten, brennenden, schreyenden u. s. w. Farben spricht; und endlich in Hinsicht des Nebeneinanderseyns und der Folge der Farben, die entweder verträglich oder unverträglich sind. Beym Gehör entstehen angenehme und unangenehme Gefühle aus der Stärke und Schwäche, Höhe und Tiefe des Tons; ferner aus den Eigenthümlichkeiten des Tons selbst, da gibt es kreischende, schmetternde, schmelzende, erschütternde u. s. w. Töne, und endlich aus der Folge der Töne untereinander, wo Harmonie und Disharmonie statt findet. Beym Geruch entstehen angenehme und unangenehme Gefühle aus der Stärke und Schwäche der Geruchsempfindung,

so erregen gewisse starke Gerüche Schwindel und Betäubung, andere Gerüche gefallen oder mißfallen uns an sich, als der Geruch der Rose, des Lavendels, des Rhabarbers, des faulenden Fleisches u. s. w.; ein hoher Grad eines besonderen übeln Geruchs kann Eckel erregen, von dem wir weiter unten reden werden. — Daß eben so bey den Sinneseindrücken des Geschmacks und Tastens angenehmes und unangenehmes Gefühl sich findet, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Man wird sehr leicht die Bemerkung machen, daß bey den mehr objectiven als subjectiven Sinnen, Gesicht, Gehör und Tasten sehr oft die Vorstellungen kein merkbares Gefühl weder von Lust noch Unlust erzeugen, sondern uns indifferent lassen, da dieß hingegen weit seltener bey den übrigen mehr subjectiven Sinnen Geruch, und Geschmack der Fall ist, wo wir entweder angenehme oder unangenehme Gefühle erhalten.

Außer den specifischen körperlichen Gefühlen, welche durch die Sinnesempfindungen gegeben werden, gibt es noch andere, welche mit diesen Empfindungen in keiner solchen Verbindung stehen oder zu stehen brauchen. Dahin gehören: der Kitzel, die körperliche Wollust, der Hunger, die Sättigung, der Durst, der Eckel, das Niesen, das Gähnen, die Beängstigung bey der Erschwerung des Athemhohlens.

Der Kitzel ist ein ungewöhnlich sanfter Reitz der Nerven, der in ganz kleinen Unterbrechungen wiederhohlentlich hervorgebracht wird. Er äußert sich vorzüglich in dem plötzlichen Zusammenziehen und Nachlassen der Muskeln des Zwerchfells, wodurch eine Veränderung des Athemhohlens bewirkt wird.

Dieser Reitz erregt, wenn er bis zu einem gewissen Grade steigt, Lachen, wobey die Luft in schnell aufeinander folgenden Absätzen ausgestoßen wird. Das Gefühl des Kitzels kann angenehm, auch unangenehm seyn, dieß gilt ebenfalls vom Lachen. Es wird dann vorzüglich beschwerlich, wenn die zum Leben nothwendige Function des Athemhohlens dadurch gestört wird.

Reitze, wodurch Kitzel erregt wird, sind entweder äußere oder innere. Die äußern Reitze sind ungewöhnlich sanfte, schnell aufeinander folgende Berührungen gewisser Hautnerven, dahin gehören vorzüglich die Nerven um den Mund, unter den Achseln, in der Gegend der falschen Rippen, in den Händen und unter den Fußsohlen. Die körperlichen Reitze bewirken eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, welche sich dem Zwerchfell mittheilt. Ein höherer Grad des Kitzels erregt Lachen. Das Gefühl kann zu einem solchen Grade steigen, daß es Thränen erpreßt und Krämpfe erregt. — Der Kitzel scheint dann vorzüglich unangenehm zu werden, wenn es nicht in unserer Willkür steht, ihn zu unterbrechen.

Die innern Reitze, wodurch Kitzel erregt wird, sind Vorstellungen. Man nennt sie kitzelnd, wenn sie einen geringen Grad des Kitzels, lächerlich, wenn sie Lachen hervorbringen. Auf welche Weise Vorstellungen, welche im Gemüthe sich finden, diese körperlichen Veränderungen bewirken, ist uns unerklärbar; allein so viel ist ausgemacht, daß auch in der Seele eine Anspannung und Nachlassung der Thätigkeit sich findet, welche eine ihnen entsprechende

harmonische Bewegung in den Organen des Körpers hervorbringt.

Bey den bloß kitzelnden Vorstellungen findet sich Anspannung, in so fern die Vorstellung mit unserer Neigung übereinstimmt, eine Abspannung, in so fern wir dieß nicht wollen offenbar werden lassen. Sie können, wenn sie einen gewissen Grad erreichen, eine Veränderung der Gesichtszüge bewirken, welche wir Lächeln nennen; es ist dieß ein leichtes Lachen, welches von dem Lächelnden zurückgehalten wird, aber doch gegen seinen Willen wieder erscheint. Zu solchen kitzelnden Vorstellungen gehören die durch eigenes oder fremdes Lob, oder durch das Erhalten von Auszeichnungen, geschmeichelte Eigenliebe, so auch Schadenfreude, befriedigte Rache u. s. w.

Kant erklärt das Lachen, in so fern es durch Vorstellungen gewirkt wird, für einen Affect, welcher aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts entspringt. Unter Affect versteht man ein Gefühl, welches so stark ist, daß es alle übrigen verdunkelt. Daß dieß beym aufrichtigen, nicht erkünstelten Lachen der Fall ist, wird wohl niemand bezweifeln; wenn man recht herzlich lacht, vergißt man alles um und neben sich. Um in diesen Affect zu gerathen, muß die Seele etwas erwarten, und sich anschicken, es zu fassen, dadurch werden die Organe angespannt; indem sie aber inne wird, daß ihre Bemühung vergeblich ist, so läßt diese Anstrengung plötzlich nach, und die Organe werden abgespannt. Diese wechselnde An- Abspannung aber, muß plötzlich geschehen; daher auch der plötzliche Ausbruch des Lachens. Bey allen Vorstellungen, die Lachen erregen sollen, muß

etwas sich finden, was auf einen Augenblick täuschen kann, und so die Anspannung bewirkt, daher denn auch, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth noch einmahl zurückzusehen veranlaßt wird, um es noch einmahl zu versuchen, wodurch der Reitz eine Zeit lang dauernd erhalten wird. Wenn Thomas Paine in seiner Abhandlung über wahre und fabelhafte Theologie, von dem Satze spricht, daß Wunder immer noch zu klein sind, um das zu beweisen, was sie beweisen sollen, und er als Beyspiel hinzufügt, daß ein Wallfisch den Propheten Jonas verschluckt hat, wundert mich nicht; ich würde mich wundern, — wenn Jonas den Wallfisch verschlungen hätte; so sieht man bald, daß das Lachen über diesen Einfall daher entspringt, daß wir gespannt sind, was das größere Wunder seyn soll, welches die Verschluckung des Jonas vom Wallfisch übertrifft, und daß diese Erwartung plötzlich in Nichts verwandelt wird.

Beym Lachen aber muß die Erwartung nicht in ihr Gegentheil verwandelt werden, den sonst wird ein schmerzhaftes Gefühl hervorgebracht; es muß daher unsere Erwartung nicht auf etwas gehen, das für uns Werth hat, und dessen Erfüllung oder Nichterfüllung für uns ein großes Interesse bey sich führt; weil dann die nichterfüllte getäuschte Erwartung Schmerz verursacht. Wer wird wohl lachen, wenn er einen Besuch von seinem Freunde erwartet, und man ihm die Nachricht bringt, dieser sey plötzlich gestorben? Beym Lachen muß bloß ein Spiel von Vorstellungen statt finden, wodurch die Gemüthskräfte belebt werden.

Die körperliche Wollust ist ein eigenthümlicher Kitzel in den Zeugungstheilen. Sie kann sowohl

durch äußere als innere Ursachen (Vorstellungen) erregt werden. Das Anschwellen der Zeugungstheile entspringt dadurch, daß äußere oder innere Reitze, Säfte nach denselben drängen, das Blut dort anhäufen und die Wärme vermehren. Äußere Reitze sind bey den Männern der in den Samengängen und Samenbläschen angehäufte Same, bey den Weibern in den Eyerstöcken, welche man auch Weiberhoden nennt. Wie Vorstellungen diese Erscheinungen bewirken können, ist uns unerklärlich, obgleich die Thatsache nicht zu läugnen ist. Daher gibt es eine Unkeuschheit des Gemüths, die selbst mit äußerer Enthaltsamkeit oder Impotenz verknüpft seyn kann. — Der nichtbefriedigte Drang zum Geschlechtsgenuße erzeugt Schmerz; so wie seine Befriedigung die intensivgrößte körperliche Lust.

Das Gefühl des Hungers entspringt, wenn der scharfe Magensaft die Nerven des Magens reitzt oder die Falten desselben sich aneinander reiben; findet er sich in einem hohen Grade, so ist wegen der Verbindung, in welcher die Nerven des Magens mit dem übrigen Nervensystem stehen, mit ihm ein Gefühl der körperlichen Schwäche überhaupt verbunden.

Das Gefühl des Hungers ist an sich unangenehm, wenn es aber in einem niedern Grade vorhanden ist, wo man es Appetit nennt, so kann die dazu sich gesellende Vorstellung der Befriedigung derselben und des dadurch zu erwartenden Vergnügens, Lust erregen. Der Hunger kann theils durch äußere, theils durch innere Ursachen erweckt werden; zu den äußern gehört: Mangel an Nahrung, Genuß reitzender Mittel (als salziger Speisen, bitterer Sachen, u.s.w.) Gerüche

und starke Bewegung; die innern Ursachen sind Vorstellungen einer durch den Geschmack zu erwartenden Lust, die entweder durch den Sinn des Gesichts oder des Geruchs herbeygeführt, oder durch die Einbildungskraft erzeugt werden. Die innern Reitze bringen nicht sowohl Hunger in engerer Bedeutung, als bloß Appetit zu bestimmten Speisen hervor. Das Gefühl der Stillung des Appetits und Hungers ist an sich angenehm und von dem Wohlgeschmack der Speisen selbst noch zu unterscheiden; das Gefühl der Verdauung, wo die Lebenskraft größten Theils zu dieser thierischen Verrichtung verwandt wird, ist höchst unangenehm (horreurs de digestion).

In Krankheiten findet sich oft ein sehr heftiges Verlangen nach gewissen Speisen und Getränken; in vielen Fällen ist dieß Verlangen auf Dinge gerichtet, die dem Kranken heilsam sind, und welche die Natur zur Hebung des Übels fordert; so haben öfters diejenigen, welche an fauligten Krankheiten leiden, Verlangen nach sauren Speisen und Getränken. Dieß Verlangen hat offenbar seinen Grund in dem körperlichen Zustande des Kranken, und es findet hier eine Instinctähnliche Wirkung Statt. Bey dem oft seltsamen Appetit der schwangern Frauen, (der freylich wohl zuweilen erkünstelt oder erdichtet ist), liegt der Grund in der größern Reitzbarkeit des Nervensystems, bey ihm aber spielt auch die Einbildungskraft in Rücksicht des Gegenstandes, worauf er sich bezieht, eine Rolle.

Trockenheit im Gaumen, Schlund und Magen erzeugt das unangenehme G e f ü h l d e s D u r s t e s, das in einem niedern Grade, und vorzüglich, wenn

es auf bestimmte Getränke sich bezieht, gleichfalls Appetit genannt wird. Körperliche Ursachen des Durstes sind Mangel an Flüssigkeit, oder auch körperlicher Reitz z. B. durch Salze, hitzige Getränke u. s. w.; es kann aber auch durch Vorstellungen Verlangen nach Getränken, welches mit einem eigenthümlichen Gefühle begleitet ist, erweckt werden. Das Gefühl des Durstes ist schmerzhafter, als das des Hungers, weil mehrere Theile angegriffen werden. Stillung des Durstes gewährt Vergnügen; aber auch hier kann Überfüllung des Magens Unlust erzeugen.

Der Eckel ist ein Bestreben des Magens, das Genossene auf dem kürzesten Wege wegzuschaffen. Es ist dieß Bestreben mit einem höchst unangenehmen Gefühle verbunden. Der Eckel entspringt, wenn das Genossene dem Zwecke der Ernährung widerspricht, oder ihn vernichtet; er kann aber auch durch Vorstellungen des Gesichts, Geruchs und Geschmacks hervor gebracht werden; beym Geruch und Geschmack unmittelbar, beym Gesicht durch damit verbundene Vorstellungen; auch kann die Einbildungskraft ihn erzeugen. Sein Sitz ist am Eingange des Rachens, in dem Schlundkopfe, im ganzen Schlunde und im Magen selbst, und beruht auf einer eigenthümlichen Reitzfähigkeit der Nerven dieser Theile. — Reitzt der Eckel zu einem hohen Grade, so geht er in Erbrechen über, und das mit dem Erbrechen verbundene unangenehme Gefühl ist deßhalb widrig, und kömmt dem Gefühle des Todes so nahe, weil die zu dieser Wirkung erforderliche Bewegung des Magens der natürlichen Bewegung desselben geradezu entgegen gesetzt ist.

Sonderbar ist es, daß das fade Geschwätz gewisser Personen, die uns zur Aufmerksamkeit zwingen und doch dem Geiste keine Nahrung geben, sondern ihn nur beschweren, ein Gefühl erweckt, welches mit dem Gefühle des Eckels sehr nahe verwandt ist.

Auch das Niesen ist mit einem eigenthümlichen Gefühle begleitet. Das Niesen entspringt durch einen in den Nerven der Schleimhaut der Nase hervor gebrachten Reitz, der entweder durch einströmende Luft, oder durch eine innere körperliche Veränderung, oder durch anderweitigen Reitz z. B. durch das Sehen in die Sonne, durch Tabak u. s. w. bewirkt wird. Das Niesen selbst ist ein convulsivisches unwillkürliches mit Zurückziehung des Kopfs begleitetes Einathmen, worauf ein sehr schnelles convulsivisches Ausathmen, meistens durch die Nase bey geschlossenem Munde erfolgt, welches mit einem Beugen des Kopfs, des Rumpfes und der Oberschenkel begleitet wird.

Das Gähnen, welches gleichfalls mit einem unangenehmen Gefühle verbunden ist, und in einem convulsivischen langsamen Ein- und Ausathmen besteht, womit gewöhnlich ein dehnender Ton und das Recken des Körpers verknüpft ist, kann durch äußere Ursachen, als Müdigkeit, Krämpfe im Unterleibe, u. s. w., oder auch durch Vorstellungen, vorzüglich durch solche, welche Langeweile hervor bringen, erregt werden. Zu den sonderbaren Erscheinungen gehört, daß Gähnen sehen, eigenes Gähnen hervor bringt.

Wenn unser Athemhohlen durch innere oder äußere Ursachen erschwert wird, so entspringt das unangenehme Gefühl der Beängstigung, welches, wenn es zu einem hohen Grade anwächst, in das Gefühl des Er-

stickens übergeht. Hören diese hindernden Ursachen auf, oder ist die Luft zum Einathmen sehr tauglich, so entspringt ein Gefühl der Lust, welches von der freyern Respiration herrührt. So ist z. B. das Einathmen der reinen Bergluft in mittlern Höhen, oder der milden mit Blüthenduft geschwängerten Luft in den Gegenden Neapels sehr angenehm.

Von den geistigen oder innern Gefühlen.

Die geistigen oder innern Gefühle sind entweder contemplativ oder practisch. Die erstern beziehen sich bloß auf das Vorstellungs-, die andern auf das Begehrungsvermögen. Wir machen mit der Betrachtung der ersten den Anfang.

Die geistigen oder innern contemplativen Gefühle sind nicht, wie die körperlichen, welche wir abgehandelt haben, bloß sinnlich, sondern sie zerfallen in zwey Arten, in sinnliche und intellectuelle; jene beruhen auf Empfänglichkeit des fühlenden Subjects allein, diese setzen Selbstthätigkeit voraus. Die sinnlichen innern Gefühle sind doppelt, entweder werden sie durch den innern Sinn, oder durch die Einbildungskraft gegeben.

Von den contemplativen Gefühlen, welche durch den innern Sinn gegeben werden.

Durch den innern Sinn erhalten wir Anschauungen von unserm eigenen Gemüthszustande; die Form dieser Anschauungen ist die Zeit. — Der Mensch fühlt sein Leben, heißt: er ist sich seiner Thätigkeit bewußt, und dieß ist nichts anders, als: er fühlt sich angetrieben, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz seyn muß. Ist nun nichts da, wodurch dieser Zustand des Gemüths geändert wird, erscheint die Dauer desselben als lang, so entspringt ein eigenthümliches, unangenehmes, ängstliches Gefühl der Leere an Empfindungen, welches wir Langeweile nennen; es ist mit dem Gefühle des Todes nahe verwandt, gleichsam ein Gefühl des langsamen Hinsterbens, und kann so drückend werden, daß es zum Selbstmord verleitet.

Die Stärke des Gefühls der Langenweile beruht auf den Lebenstrieb, und richtet sich nach dem Grade der Lebhaftigkeit des Subjects. Der Karaibe, der Stunden lang müßig sitzen kann, Schäfer, gemeine Leute, Kranke, deren Lebhaftigkeit sehr abgenommen hat, fühlen, aus dem angeführten Grunde, wenig oder keine Langeweile. — Gedankenlosigkeit sichert gegen diesen Schmerz, daher ist die Langeweile dem cultivirten Mann um so viel unerträglicher.

Je mehr das, was die Zeit erfüllt, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, desto weniger bemerken wir

die Zeit selbst; daher sagen wir oft: wie kurz ist uns die Zeit geworden! und wenn wir zurück sehen, was in dieser Zeit für Vorstellungen in unserer Seele waren, so erstaunen wir über die Menge derselben. Es geht uns, wie mit einem Wege, der uns kurz scheint, weil eine Menge von Gegenständen, welche uns dabey aufstießen, unsere Aufmerksamkeit auf sich zogen, und der uns, wenn wir zurück rufen, was wir alles gesehen haben, lang erscheint. Aufmerksamkeit wird durch den Wechsel erweckt, daher werden wir, beym Wechsel der Vorstellungen, die Zeit am wenigsten gewahr. Langweilig nennen wir einen Menschen, der keinen Wechsel der Vorstellungen in uns bewirkt, uns vielmehr hindert, diesen Wechsel selbst hervor zu bringen; kurzweilig denjenigen, welcher diesen Wechsel bewirkt und die Aufmerksamkeit unterhält.

Hieraus läßt sich erklären, warum wir die Ausdrücke: die Zeit verkürzen und vergnügen für gleichbedeutend brauchen; darum ist das Spiel so anlockend, wenn es um Geld geschieht; es findet sich nähmlich, vorzüglich bey Hazardspielen, ein beständiger Wechsel des Zustandes; bald fürchten, bald hoffen wir; bey eigenen Spielen kömmt noch das Gefühl der Lust hinzu, welches aus der Thätigkeit des Verstandes entspringt, den durch den Zufall kleine Aufgaben (ein Spiel zu gewinnen oder es dem andern verlieren zu machen, Plane zu entwerfen und sie durchzuführen) vorgelegt werden, mit deren Auflösung er sich beschäftigt.

Das beste Mittel gegen die Langeweile ist Beschäftigung mit äußern Gegenständen, weil das Gemüth dadurch von der Beobachtung seiner selbst abgezogen

wird. Wird die Beschäftigung Arbeit, d. h. ein Geschäft, welches man nicht um sein selbst, sondern eines äußern Zwecks wegen übernimmt, so vergeht die Zeit um so schneller, und der Gedanke, die Zwischenzeiten der Muße nach Gefallen auszufüllen, verkürzt sie um so mehr. Daher Menschen, welche sich beschäftigen könnten, doch oft Langeweile haben, weil sie sich zu keinem bestimmten Geschäft entschließen können. — Arbeit und Muße müssen abwechseln, wenn wir uns des Lebens erfreuen sollen.

Da aller Wechsel überhaupt unterhält, so kann durch ihn die Langeweile gehoben werden. Dieser Wechsel wird entweder durch Arbeit bewirkt, wodurch wir von der Beobachtung unserer selbst abgezogen werden, oder das Spiel, worunter wir jede Beschäftigung verstehen, die ihrer selbst wegen unternommen wird, und keinen bestimmten Zweck hat. Vom Glücksspiel haben wir kurz zuvor gesprochen; ferner gehören hierher: das Spiel mit äußern Empfindungen, Farben (z. B. beym Auf- und Untergang der Sonne) oder Tönen (bey der Äolsharfe), das Spiel mit innern durch Vorstellungen gegebenen Empfindungen, bey Schauspielen, romantischen Dichtungen, schauerlichen Erzählungen u. s. w. das Spiel der Vorstellungen durch Einbildungskraft, vorzüglich dann, wenn sie der Verstand zwar im Allgemeinen leitet, aber ihr doch Spielraum genug übrig läßt, um sich über mannigfaltige Vorstellungen zu verbreiten; das ist z. B. der Fall, wenn man nach Tische ein wenig schlummert, oder wenn man des Morgens schon halb erwachend noch im Bette verweilt. Übrigens sind diese Träumereyen, diese Zwischenzustände zwischen Wachen und Schlafen dem Körper nicht zu-

träglich; sie erhitzen das Blut und ermatten Geist und Körper. Eben so findet ein Spiel von Vorstellungen bey den gesellschaftlichen Unterhaltungen Statt, welches uns ein großes Vergnügen gewährt, und zugleich, wenn es geistreich ist, die Seelen- und Körperkräfte belebt und stärkt. Darum gehören die Freuden der Tafel, wo man den Gaumen kitzelt, durch den Genuß geistiger Getränke die Einbildungskraft belebt, und durch abwechselnde Unterhaltung die Gemüthskräfte überhaupt in leichte Thätigkeit ohne Anstrengung versetzt, zu den Vergnügungen, die man durch öftere Wiederhohlung immer mehr lieb gewinnen lernt.

Endlich entspringt ein Gefühl von Lust aus dem Spiel der Gedanken, welches das Naive in uns hervorbringt. Naiv kömmt offenbar von dem Lateinischen nativus; Kant erklärt Naivität durch den Ausbruch der der Menschheit ursprünglichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst. Die Erfahrung belehrt den in die Welt tretenden Menschen bald durch Schaden, daß er nicht alles laut werden lassen darf, was er denkt, so entspringt eine abgedrungene Nothwendigkeit, sich zu verstellen, und die Menschen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft fortkommen wollen, müssen wenigstens oft ihr Inneres verbergen, ja der größte Theil kömmt bald dahin, so gar das Gegentheil von dem darzustellen, was in ihm sich findet. Unsere Eigenliebe und die Eigenliebe Anderer zwingt uns zur Verstellung, die bey der Verderbtheit der Menschen ein nothwendiges Erforderniß der Civilisirung geworden ist. Die Natur aber hat es bey uns auf Offenheit und Wahrhaftigkeit angelegt. Beym Naiven nun trägt die Natur über die

Kunst den Sieg davon! aber es muß die Natur Recht, die Kunst Unrecht haben.

Das Gefühl, welches das Naive erweckt, ist zusammengesetzt, und zwar aus einem Gefühle von Lust und Unlust, doch hat das erstere die Oberhand. Die verschiedenen Gefühle, woraus es zusammengesetzt ist, sind: fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir erwarten die alltägliche Sitte des gekünstelten Scheins, diese Erwartung wird in Nichts verwandelt; wir fühlen hierbey unsere Überlegenheit, wir würden uns nicht so bloß gegeben haben; diese beyden Dinge erzeugen ein fröhliches Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daß die Lauterkeit der Gesinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth ist, als alle angenommene Sitte, dieß erweckt Ehrfurcht. Hierzu gesellt sich bey reinen Seelen der Gedanke an den Verlust der Wahrhaftigkeit und Simplicität der Menschheit und erregt Wehmuth, wodurch das Naive selbst zum Sanftrührenden gehört.

Man theilt das Naive in zwey Arten; in das der Überraschung und das der Gesinnung. Das erstere findet Statt, wenn die Natur über die Kunst wider Wissen und Willen der Person z. B. im Affect siegt; das andere, wenn dieser Sieg mit völligem Bewußtseyn der Person davon getragen wird. Bey dem Naiven der Überraschung gilt das Gefühl der Ehrfurcht nicht die Person, sondern der moralischen Anlage im Menschen überhaupt; die beygemischte Freude wird dadurch vermehrt, daß wir den Schalk in ihm bloßgestellt sehen. Bey dem Naiven der Gesinnung, dem Kindlichkeit zum Grunde liegt, achten wir die Person, die dasselbe äußert, weil sie aus eigener schöner Mensch-

lichkeit vergißt, daß sie es mit einer verderbten Welt zu thun hat.

Von dem Naiven muß man die offenherzige Einfalt unterscheiden, welche nur darum die Natur nicht verkünstelt, weil sie sich auf die Kunst des Umganges nicht versteht.

Das Vorhergehende hat uns gezeigt, daß Mangel des Wechsels der Vorstellungen, ein unangenehmes, der Wechsel hingegen ein angenehmes Gefühl erzeugt. Nur ist noch zu bemerken, daß der Wechsel der Vorstellungen und Empfindungen in uns bestimmte Zeitgränzen erfordert, wenn er ein Gefühl von Lust hervorbringen soll, denn so wie er bey zu großen Intervallen die Langeweile erzeugt, so erregt er bey zu kleinen Zwischenzeiten, das unangenehme Gefühl des Schwindels. Zu schnelles Wechseln der Gesichtsvorstellungen (z. B. wenn man sich schnell im Kreise herumdreht) oder der Töne; der Bilder der Phantasie bey Erzählungen; der Gedanken beym Hören oder Lesen, erzeugen das unangenehme Gefühl, welches Betäubung und Neigung zum Erbrechen hervorbringen kann. — Die erforderliche Größe der Intervallen ist bey verschiedenen Subjecten verschieden. —

Von den contemplativen Gefühlen, welche durch die Einbildungskraft gegeben werden.

Wir können es als ein Gesetz aufstellen, daß alles das, was einem Vermögen der Seele angemessen, d. h. für dasselbe zweckmäßig ist, ein Gefühl der Lust bewirkt, denn dadurch wird die Thätigkeit des Vermögens befördert; so wie auch umgekehrt dasjenige, was für ein Seelenvermögen zweckwidrig ist, und also die Thätigkeit desselben hemmt, ein Gefühl von Unlust erzeugt. Ferner, jede Kraft der Seele, so bald sie erweckt worden ist, führt ein Streben sich zu äußern bey sich, und erzeugt also das Gefühl eines Bedürfnisses, dessen Befriedigung Lust, und dessen Nichtbefriedigung Unlust hervorbringt.

Wir wollen jetzt das Gesagte auf die Einbildungskraft anwenden. Allgemein wird das Lust gewähren, was die Activität der Einbildungskraft auf eine leichte Weise befördert, Unlust aber, was diese Activität erschwert oder hindert. Da nun die Einbildungskraft, wie wir oben bey Zergliederung der Vorstellungskräfte gesehen haben, in die reproductive und productive zerfällt, so wird auch durch beyde Lust und Unlust hervorgebracht werden können. Das Geschäft der reproductiven Einbildungskraft geht dahin, gehabte Anschauungen ins Bewußtseyn zurückzurufen; alles also, was dieß Geschäft erleichtert, wird uns Vergnügen, und das Gegentheil desselben Mißvergnügen machen. Dahin

gehören nun folgende Bemerkungen: Ähnliche Bilder von Personen, welche wir kennen, gefallen uns, weil es uns leicht wird, uns ihre Gesichtszüge ins Bewußtseyn zurückzubringen. — Gute Beschreibungen von Dingen, welche wir gesehen haben, und wo ohne großen Aufwand von Worten, durch treffende Züge unsere Einbildungskraft in den Stand gesetzt wird, uns die Gegenstände zu vergegenwärtigen, machen uns Vergnügen. — Alles was uns an Dingen, die wir dem Gedächtniß überliefern sollen, die Reproduction erleichtert, gefällt uns, z. B. Ähnlichkeiten, Verbindung mit andern geläufigen Vorstellungen, Metrum, Reim, zweckmäßige Bezeichnungen u. s. w. — Da, wie wir oben gezeigt haben, zur Anschauung gehört, daß wir das Mannigfaltige in derselben zu einem Ganzen zusammenfassen (comprehendiren), diese Comprehension aber Reproduction voraussetzt, so werden wir Unlust empfinden, wenn der Gegenstand selbst diese Reproduction und also auch die Comprehension erschwert, Lust, wenn er sie erleichtert. Das erstere findet statt, wenn der Gegenstand selbst sehr groß ist; ferner wenn die Theile desselben zu wenig Auszeichnendes von einander haben, um sich dem Gedächtniß einzudrücken; bey himmelhohen Bergen wird die Reproduction durch die Größe, bey dem Spiegel des Oceans überdieß noch durch Einförmigkeit der Theile desselben erschwert. Ordnung und Symmetrie erleichtert die Reproduction und Comprehension und gewährt daher Vergnügen.

Um Mißverständniß abzuhelfen, will ich nur noch hinzufügen, daß ein Gegenstand für ein Vorstellungsvermögen zweckmäßig, für ein anderes aber zweckwidrig

seyn, und also ein und derselbe Gegenstand Lust und Unlust zugleich hervorbringen kann, wobey daher auch öfters der Fall eintritt, daß die Unlust, als stärker, die Oberhand behält, und die Lust ganz verdunkelt. So kann strenge Symmetrie Steifheit erzeugen, und diese eine Beengung der Thätigkeit unserer gesammten Vorstellungskräfte bewirken; welche mit einem Gefühle von Unlust verbunden ist, das die bey weitem geringere Lust, welche aus der Zweckmäßigkeit für die reproductive Einbildungskraft entspringt, aufhebt oder vielmehr in Schatten stellt. Dieß ist z. B. der Fall bey den unter der Scheere gehaltenen Baumwänden der steifen holländischen Gärten. Ferner muß man nicht aus der Acht lassen, daß ein Gegenstand zwar der Form nach, durch seine Zweckmäßigkeit Lust, oder durch seine Zweckwidrigkeit Unlust verursachen kann, dahingegen der Inhalt selbst vielleicht ganz andere Gefühle erzeugt; so kann uns z. B. die Ähnlichkeit eines Bildes gefallen, da aber der Mensch, den es vorstellt, uns viel Übel zugefügt hat, das Mißfallen die Oberhand haben.

Die productive Einbildungskraft empfängt ihren Stoff durch den Sinn und die reproductive Einbildungskraft, ihr gehört die bloße Form der Verbindung des Stoffs. Ich berufe mich hier auf das, was ich oben bey Abhandlung der Erkenntnißkräfte über diesen Gegenstand gesagt habe. Diese Verbindung des Stoffs, welche die productive Einbildungskraft vornimmt, ist nun doppelt, entweder zu einer Anschauung (Comprehension) oder zu einer Reihe von Vorstellungen. Über die Lust an der Comprehension, welche mit der Reproduction in inniger Verbindung steht, habe ich kurz zuvor gespro-

chen; es bleibt also nur noch das Gefühl zu betrachten übrig, welches durch die Thätigkeit der Einbildungskraft erregt wird, in so fern sie Reihen von Vorstellungen verknüpft. Ich spreche hier nicht von Lust und Unlust, die durch den Inhalt der Vorstellungen erzeugt wird, welche die productive Einbildungskraft zusammen verbindet, diese entspringt aus dem Begehrungsvermögen (dahin gehören z. B. die goldenen Träume der Jugend, die Plane der Weltverbesserer u. s. w.); sondern bloß von der belebten oder gehemmten Thätigkeit dieses Vorstellungsvermögens selbst. Geist nennen wir das belebende, d. h. die Thätigkeit befördernde Princip; folglich werden wir das, was die Thätigkeit der productiven Einbildungskraft befördert, geistreich, geistvoll *) nennen können. So sprechen wir von einer geistreichen Unterhaltung, einem geistreichen Gedicht u. s. w. Diese Thätigkeit der Einbildungskraft aber kann nicht ohne alle Regel, nicht gesetzlos seyn, weil sie sonst bald in sich selbst aufhören würde, wie die Spiele der Kinder, wo niemand sich einer Regel unterwerfen will. Regeln beruhen auf Begriffen (als allgemeinen Vorstellungen) und also wird bey der zweckmäßig belebten Einbildungskraft auch der Verstand ins Spiel kommen.

Vorstellungen, welche von der Beschaffenheit sind, daß sie der productiven Einbildungskraft einen unendlich sich erzeugenden Stoff liefern, welcher für jeden

---

*) Man könnte hinwiederum das, was den Verstand zur Thätigkeit veranlaßt, viel Stoff zum Denken hergibt, sinnreich nennen.

bestimmten Begriff zu groß ist, werden ästhetische Ideen genannt. Ich habe S. 117. u. f. aus einander gesetzt, was man darunter versteht; hier wird derselben bloß in Beziehung der durch sie erweckten Lust Erwähnung gethan. —

Dieser Lust, welche aus der Lebhaftigkeit oder auch der Anreitzung der Einbildungskraft zur zweckmäßigen Thätigkeit entspringt, steht die Unlust gegenüber, welche aus der zweckwidrigen Hemmung dieser Vorstellungskraft hervorgeht. Eine Vorstellung, welche keine neue Vorstellungen erzeugt, wird trocken genannt, und mit ihr ist mehr oder minder Unlust verbunden; daher kann eine Darstellung, welche den Anforderungen des Verstandes in Rücksicht der Deutlichkeit und Gründlichkeit Genüge leistet, wenn sie keine Nebenvorstellungen erweckt, oder mit keinen lebhaften anschaulichen Darstellungen verbunden ist, die Anforderungen der Einbildungskraft nicht befriedigen, und deßhalb trocken und unangenehm seyn.

Von den contemplativen Gefühlen, welche aus dem obern Vorstellungsvermögen, dem Verstande entspringen.

Der Verstand geht bey den Erkenntnissen darauf hinaus, ihnen den größtmöglichsten Umfang, die größtmöglichste Klarheit und Deutlichkeit, Gründlich-

keit und Gewißheit zu geben; in so fern wir nun der Erreichung dieser Zwecke uns nähern, empfinden wir Lust, insofern wir Hindernisse antreffen, Unlust. —

Der Trieb, den Umfang unserer Erkenntnisse zu erweitern, heißt Wißbegierde, welche wir von der Neugierde, als dem Hange, etwas Neues, gleichviel ob es zur Vermehrung unserer Erkenntnisse beyträgt oder nicht, wohl unterscheiden müssen. Die Befriedigung sowohl der Wißbegierde als der Neugierde gewährt Vergnügen, die Nichtbefriedigung Mißvergnügen. Die Neugierde geht aber nicht die Erkenntnißkraft an, sondern beruht auf dem Hange, der Langenweile, von der wir oben geredet haben, los zu werden. Der Mensch ist erst neugierig; dazu treibt ihn der Stachel der Langenweile, welche Wechsel der Vorstellungen fordert; späterhin erst, wenn sich die Erkenntnißkraft mehr entwickelt hat, wenn er an Beschäftigung des Verstandes Vergnügen empfindet, oder wenn er den mannigfaltigen Nutzen der Erkenntnisse einsehen gelernt hat, entsteht in ihm die Wißbegierde.

Dunkelheit und Verworrenheit unserer Erkenntnisse macht uns Unlust, dahingegen uns Klarheit und Deutlichkeit derselben Vergnügen gewährt. Ein dunkler und verworrener Vortrag macht uns Mißvergnügen; da hingegen eine populäre Darstellung, in welcher Deutlichkeit mit Gründlichkeit verbunden ist, großes Vergnügen gewährt. Wenn man durch zweckmäßige Anwendung der socratischen Methode jungen Leuten Vorstellungen klar und deutlich macht, welche bis dahin nur dunkel in ihnen schlummerten, so sieht man das Vergnügen in ihrem Gesicht; eben so erweckt eine ta-

bellarische Übersicht, in so fern sie Klarheit über das Ganze verbreitet, großes Vergnügen.

Bey unsern Erkenntnissen in Beziehung auf uns, findet der Unterschied zwischen Verstehen und Begreifen statt; beym Verstehen kömmt allein der Verstand ins Spiel, welcher Anschauungen auf Begriffe bringt; beym Begreifen zeigt sich auch die Vernunft thätig, in so fern hier von Erkenntniß aus Gründen die Rede ist. Es gibt mehrere Erkenntnisse, bey denen ihrem Wesen nach nur Verstehen, es gibt andere, bey denen auch Begreifen möglich ist. Zu den erstern gehören z. B. die Erkenntnisse der Mineralogie, der Erdbeschreibung, die Facta der Geschichte; zu den andern die mathematischen und philosophischen Erkenntnisse. Man nennt die erstern historische, die andern rationale Erkenntnisse. Wenn wir bey den historischen Erkenntnissen zum Verstehen, bey den rationalen zum Begreifen gelangen, so empfinden wir Lust; wenn aber in einer von beyden Rücksichten Hindernisse sich vorfinden, Unlust.

Es ist leicht einzusehen, daß das Bedürfniß des Verstehens und Begreifens erst rege gemacht seyn muß, ehe aus der Befriedigung Lust und aus der Nichtbefriedigung Unlust entspringen kann. So lange dem Knaben die Frage nicht einfällt, oder er nicht darauf aufmerksam gemacht wird, wie es zugeht, daß sein papierner Drache in die Luft steigt, wird er auch bey der Nichtbeantwortung kein Mißvergnügen finden. Je stärker er hingegen die Auflösung des Räthsels wünscht, desto mehr Vergnügen wird es ihm machen, wenn er einsieht, daß dieses Steigen des Drachens durch die Zusammensetzung zweyer Kräfte, des Windes und des

Zuges mit der Schnur beym Laufen, hervorgebracht wird.

Aus dem Begreifen ergibt sich die Gründlichkeit der Erkenntniß, und diese erreicht ihren höchsten Grad, wenn man bis zu den letzten Gründen aufgestiegen ist, und also wird damit auch der höchste Grad der Lust, welcher aus der vollkommenen Befriedigung der Anforderung der Vernunft entspringt, verbunden seyn. Darum gereicht das Studium der Mathematik, wo alles sich auf Principien zurückführen läßt, so großes Vergnügen; da hingegen die seichten oberflächigen Darstellungen (für Kinder, Damen u. s. w.) dem gründlichen Kopf Unlust machen. Endlich strebt der menschliche Verstand auch nach Überzeugung; das Gefühl, welches sich bey Erreichung derselben in uns findet, und welches man gewöhnlich Wahrheitsgefühl nennt, ist ein Gefühl der Lust: dahingegen die ihm entgegenstehenden Gefühle des Zweifels und des Irrthums zu den Gefühlen der Unlust gehören.

Das Gefühl der Überzeugung kann einen sehr hohen Grad erreichen, und in der Geschichte finden wir mehrere Beyspiele, daß Menschen für das, was sie für wahr hielten, selbst ihr Leben aufopferten. Man muß aber ja nicht dieß Gefühl für einen Sinn halten, durch welchen wir Wahrheit und Irrthum von einander unterscheiden lernten; das Gefühl, als etwas Subjectives, kann nichts über Wahrheit und Irrthum, welche objectiv sind, entscheiden, und es gibt in der Geschichte wenigstens eben so viel Beyspiele von Menschen, welche Märtyrer für einen Irrthum geworden sind, den sie für Wahrheit hielten, als von Menschen, welche wirklich der Wahrheit ihr Leben zum Opfer brachten.

Darum ist der Ausdruck, Gefühl der Überzeugung, der Benennung, Gefühl der Wahrheit, vorzuziehen.

Skrupel sind dunkle, Zweifel klare und deutliche Vorstellungen, welche sich der vollen Überzeugung entgegenstellen; ihr Daseyn ist mit Unlust verbunden, so wie im Gegentheil die Hebung derselben Lust verursacht.

Was nun das Gesammte unserer Erkenntnisse betrifft, so strebt die Vernunft, die einzelnen fragmentarischen oder rhapsodistischen Erkenntnisse zu systematischen zu erheben, d. h. sie als Glieder eines Ganzen zu verbinden; folglich ward diese Verbindung, die Leichtigkeit der Übersicht der Theile, als zu einem Ganzen gehörig, und sich unter einander ihre Stelle bestimmend, Lust erzeugen.

Zu den Gefühlen der Lust, welche durch das Erkenntnißvermögen gegeben werden, gehört auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande, in sofern wir an ihm äußere oder innere Zweckmäßigkeit entdecken. Die Vernunft des Menschen dient unter andern auch dazu, sich Zwecke zu denken; ein Gegenstand der mit seinem Zwecke zusammen stimmt, heißt zweckmäßig, ist der Zweck außer dem Gegenstande selbst zu suchen, so heißt er ein äußerer, und dem Gegenstande kömmt in so fern äußere Zweckmäßigkeit, Brauchbarkeit, zu; ist der Zweck der Gegenstand selbst, und man betrachtet seine Theile in Beziehung auf das Ganze als Zweck, so ist die Zweckmäßigkeit eine innere (Vollkommenheit). Wenn ich den Eichbaum betrachte in Beziehung auf den Schiffbau, so ist von äußerer, wenn ich untersuche, wozu ihm Rinde, Wurzeln, Blätter ꝛc. dienen, von innerer Zweckmäßigkeit die Rede. Die Urtheilskraft reflectirt über innere und äußere Zweck-

mäßigkeit der Gegenstände, und von dem Grade der erkannten Vollkommenheit derselben hängt das Wohlgefallen ab, welches wir darüber empfinden. Ich will der Kürze halber, zur Erläuterung des Gesagten nur in Rücksicht auf äußere Zweckmäßigkeit an einen Weberstuhl, und auf innere an die physiologische Betrachtung des menschlichen Körpers erinnern.

Zwecklosigkeit oder Zweckwidrigkeit macht da, wo von Zwecken die Rede ist, bey Kunstproducten oder bey organischen Producten der Natur, Unlust. Was die Kunstproducte als Menschenwerk betrifft, so stoßen wir bey ihnen oft auf Zwecklosigkeit und Zweckwidrigkeit, da wir hingegen bey den organisirten Körpern, deren Structur wir ohne den Begriff der Zweckmäßigkeit nicht zu verstehen und zu erklären vermögen, von der Maxime ausgehen, daß an denselben nichts zwecklos und zweckwidrig ist. Darum gewährt es uns eine große Freude, wenn wir die Zwecke solcher Theile an organisirten Körpern, deren Zwecke uns bis dahin unbekannt waren, kennen lernen; so gewährte die Zergliederung des Gehirns, welche Gall aufstellte, ein großes Vergnügen, in so fern er den Nutzen mehrerer Theile derselben, der bis dahin unbekannt war, darthat, und überhaupt das Gehirn, welches man bis dahin bloß als eine breyartige Masse betrachtet hatte, als ein System von Nerven uns kennen lehrte.

Von den sinnlich-intellectuellen contemplativen Gefühlen, bey welchen Einbildungskraft und Verstand ins Spiel kommen.

Eine eigenthümliche Art des Wohlgefallens, welche unsere Betrachtung verdient, ist das Gefühl der Lust, das mit den Geschmacksurtheilen verknüpft ist, oder das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen. Man nennt dieß Wohlgefallen und diese Urtheile auch ästhetisch, wo man aber alsdann diesen Ausdruck in einem von der eigenthümlichen Bedeutung abweichenden Sinne nimmt.

Das reine Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen ist bloß contemplativ, d. h. es findet sich an der bloßen Vorstellung (Betrachtung) des Gegenstandes, ohne daß dabey auf die Existenz desselben, als eines Objects unsers Begehrens Rücksicht genommen wird. Da nun ein jeder Gegenstand des Begehrens ein Interesse bey sich führt, so fordern wir von einem reinen Geschmacksurtheile, daß es ohne Interesse sey, und halten es für verdächtig, wenn wir bey dem urtheilenden Subject ein solches Interesse vermuthen.

Geschmack in weiterer Bedeutung ist das Vermögen, ein Urtheil über das Schöne und Erhabene zu fällen; in engerer Bedeutung das Vermögen ein richtiges Urtheil darüber zu fällen.

Es gehört nicht in eine Erfahrungsseelenlehre,

das Wesen des Schönen und Erhabenen näher zu bestimmen, und die Prinzipien der Geschmacksurtheile aufzusuchen; hier genügt uns, den Ursprung des Wohlgefallens, der bey den Geschmacksurtheilen sich findet, darzustellen. Wir machen mit den Urtheilen über das Schöne den Anfang.

Man unterscheidet freye und anhängende Schönheit; die erstere findet statt, wenn, um ein Geschmacksurtheil zu fällen, kein Begriff, was der Gegenstand seyn soll, erforderlich ist; die andere, wenn zu demselben ein solcher Begriff gehört. Blumen, Muscheln, Arabesken, Symphonien u. s. w. sind freye Schönheiten; man findet die Blumen schön, wenn man auch nicht weiß, daß sie die Bewahrerinnen der Geschlechtstheile der Pflanzen sind, wodurch die Fortpflanzung derselben bewirkt wird, und man findet sie um nichts schöner, wenn man dieß erfährt. Statuen haben anhängende Schönheit, man muß, um über sie ein Geschmacksurtheil fällen zu können, zuvörderst wissen, was sie vorstellen sollen, und dazu sind Begriffe erforderlich; bey der anhängenden Schönheit sind also zwey Dinge verbunden, Richtigkeit der Darstellung und Schönheit derselben; die erstere ist die Bedingung der letztern, welche ohne sie nicht statt finden kann, aber sie sind doch wesentlich von einander verschieden, weil die Richtigkeit der Darstellung die Schönheit derselben noch nicht einschließt.

Bey der freyen Schönheit wird durch den Sinn ein Mannigfaltiges gegeben, und die Einbildungskraft verknüpft dasselbe zu einem Ganzen der Anschauung (sie comprehendirt), welche sodann durch einen Begriff, den der Verstand durch Synthesis

hervorbringt, gebracht wird. Ist nun das durch den Sinn gegebene Mannigfaltige von der Art, daß es die Einbildungskraft leicht zusammenfassen, und der Verstand dasselbe unter einen Begriff bringen kann; ist es für Einbildungskraft und Verstand zweckmäßig, welches durch Reflexion erkannt wird, so entspringt ein Gefühl der beförderten Thätigkeit beyder Vorstellungskräfte, welches ein Gefühl der Lust in der bloßen Contemplation des Gegenstandes ist.

Bey der anhängenden Schönheit ist die Richtigkeit der Darstellung eine Anforderung des Verstandes und wird nach Begriffen beurtheilt; die Schönheit hingegen beruht gleichfals auf der wechselseitigen Belebung der beyden Vorstellungskräfte, Einbildungskraft und Verstand.

Da die Schönheit sich nicht, wie die Richtigkeit nach bestimmten Begriffen beurtheilen läßt, so können wir den andern in Rücksicht des Urtheils über Schönheit nicht zwingen, zu unserer Meinung überzutreten oder ihm dieselbe beweisen, wie dieß bey Erkenntnissen der Fall ist; da aber doch die beym Schönen ins Spiel gesetzten Vermögen Erkenntnißvermögen sind, die ihrem Wesen nach, bey allen Menschen gleich seyn müssen, wenn anders Mittheilung der Erkenntniß statt finden soll, so *sinnen* wir den andern Einstimmung in unser Urtheil über Schönheit an. Eben dadurch unterscheiden wir das *Schöne* vom *Angenehmen*, daß wir beym Schönen Allgemeingültigkeit des Urtheils aussagen, dahingegen das Angenehme bloß auf subjective Gültigkeit Anspruch macht; jenes also auf Bedingungen sich stützt, die wir bey allen Menschen vorauszusetzen berechtigt sind, da hingegen dieses nur

auf privatgültigen Bedingungen beruht. Sagen wir von einem Gegenstande, er gefällt, so legen wir ihm Schönheit bey; sagen wir hingegen, er gefällt uns, so ist vom Angenehmen die Rede.

Ein Geschmacksurtheil, welches nur ein Wohlgefallen am Schönen ausdrückt, heißt rein; sind aber noch andere Gefühle der Lust oder Unlust damit verbunden, so heißt es gemischt. Zu solchen beygemischten Gefühlen gehören Reitze (durch Farben, Töne u. s. w.) Rührung, das moralische Gefühl, das Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen, Edeln u. s. w.

Es gehört schon eine große Cultur des Geschmacks dazu, ein reines Geschmacksurtheil zu fällen, und also von der contemplativen Betrachtung des Gegenstandes alles das abzusondern, was ihm fremdartig ist und auf Interesse beruht. Der ungebildete Mensch findet zuerst nur an Gegenständen Vergnügen, welche die Sinne reitzen, und nur nach und nach gewöhnt er sich, auch auf die Form des Gegenstandes zu achten, und Wohlgefallen am Schönen, welches seine Vorstellungskräfte leicht beschäftigt, zu finden.

Das Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen ist von dem am Schönen wesentlich verschieden; bey dem Schönen fühlt sich das Gemüth sanft angezogen; beym Erhabenen mächtig ergriffen, und wechselweise bald angezogen, bald zurückgestoßen; beym Schönen ist das Gemüth in Ruhe, beym Erhabenen in Bewegung; beym reinen Schönen ist bloß Wohlgefallen, beym Erhabenen ein gemischtes Gefühl, Wohlgefallen und Mißfallen, wovon aber das erstere die Oberhand hat. Das Schöne bezieht sich auf Form und Leichtigkeit der Auffassung derselben, ihm also ist Grö-

se nur hinderlich; das Erhabene aber verlangt durchaus Größe, und findet sich selbst am Formlosen. Der Umstand, daß wir uns beym Erhabenen angezogen und abgestoßen fühlen, leitet uns darauf, daß der Gegenstand, den wir erhaben nennen, für eines unserer Seelenvermögen zweckmäßig, für ein anderes hingegen zweckwidrig seyn muß; da aber das Wohlgefallen das Übergewicht über das Mißfallen hat, so wird das Vermögen, dessen Thätigkeit wir befördert fühlen, einen Vorzug vor dem haben müssen, dessen Thätigkeit eingeschränkt gefühlt wird.

Die Untersuchungen, welche von den Philosophen über das Erhabene angestellt worden sind, haben die Wahrheit dieser Sätze gezeigt. Es muß mir hier genügen, in möglichster Kürze die Resultate dieser Nachforschungen aufzustellen.

Man unterscheidet zweyerley Arten des Erhabenen, das theoretische und das practische, oder wie man sie auch noch nennt, das mathematische und dynamische *); bey jenem kommen Erkenntnißkräfte, bey diesem das Begehrungsvermögen ins Spiel. Der heitere Himmel mit funkelnden Sternen besät, die unermeßliche ruhige, das Auge ermüdende Fläche des Oceans, die himmelhohen Gletscher der Alpen, sind mathematisch erhaben; der mit schwarzen Wolken bedeckte Himmel, dessen dicke Nacht feurige Blitze auf Augenblicke zerreißen; das vom Sturm in Aufruhr gebrachte Meer; eine furchtbare Lavine, welche von dem hohen Berggipfel alles mit sich fortreißend, unaufhalt-

*) Dynamisch von griechischen Dünamis, Kraft.

sam herab stürzt, und Dörfer und Städte begräbt, sind dynamisch erhaben.

Ein Gegenstand ist mathematisch erhaben, wenn er für das Geschäft der Einbildungskraft, das Mannigfaltige, welches nach und durch den Sinn apprehendirt (aufgefaßt) wurde, in einem Bilde zu comprehendiren (zusammen zu fassen) zu groß ist. Die Comprehension wird dadurch erschwert, daß es der reproductiven Einbildungskraft Schwierigkeit macht, die gehabten Sinneseindrücke ins Bewußtseyn zurück zu rufen; ja wenn der Gegenstand sehr groß ist, so wird sie dieß trotz aller Anstrengung nicht vermögen, und also auch keine Comprehension möglich seyn. Vergeblich versucht man, das Bild eines himmelhohen Felsen vollständig in der Seele zu haben. — Der mathematisch erhabene Gegenstand erscheint also als zweckwidrig für die comprehendirende Einbildungskraft, wir werden uns der Eingeschränktheit derselben bewußt, daher das Abstoßende und das Gefühl der Unlust. Der Verstand, als das Vermögen der Begriffe findet keine Schwierigkeit, sich jeden auch noch so großen Gegenstand, als eine Einheit des Objects zu denken, er dringt vielmehr bey der Einbildungskraft darauf, seinem Begriffe eines Objects gemäß, das Mannigfaltige der Anschauung zu einem Ganzen zusammen zu fassen, die auch auf seinen Antrieb den Versuch von Neuem wohl immer gleich fruchtlos beginnt; dadurch also werden wir des Vorzugs des Verstandes vor der Einbildungskraft inne; wir werden inne, daß er von ihr unabhängig und über sie erhaben ist, daraus entspringt ein Gefühl der Lust, welches, da es vom Verstande ausgeht, der den Rang vor der Einbildungskraft behauptet, über das Gefühl

der Unlust, das durch sie entspringt, das Überge- wicht hat.

Ein Gegenstand, den wir dynamisch erhaben nennen, muß auf unser Begehrungsvermögen wirken. Unser Begehrungsvermögen aber ist, wie wir dieß in der Folge darthun werden, doppelt, sinnlich und vernünftig; das erste kömmt uns als lebendigen Naturwesen zu, das andere beruht auf Freyheit oder Willkür, und wir werden dadurch inne, daß wir als freywollende Wesen über die Natur erhaben sind. Als sinnlich begehrende Wesen sind wir eingeschränkt; tausend Gegenstände bedrohen unsere Existenz oder unser Wohlseyn, denen Widerstand zu leisten wir viel zu schwach sind, und es gibt also tausend Verhältnisse, in welchen wir die Eingeschränktheit unserer Kraft als Sinnenwesen inne werden, d. h. Unlust fühlen. Als freye vernünftige Wesen kann unsern Willen nichts zwingen, unser Wille (nicht die Ausführung desselben, denn die gehört zur Sinnenwelt, und steht mit uns als Sinnenwesen in Verbindung) ist über alles erhaben, und mächtiger, als jede Kraft. Ist nun ein Gegenstand von der Art, daß er uns als Sinnenwesen bedroht, uns unsere Eingeschränktheit fühlen läßt, aber auch gerade dadurch das Übersinnliche in uns, als frey, als unendlich darstellt, so wird er dynamisch erhaben seyn, er wird in uns Unlust und Lust zugleich erwecken; da aber durch das Moralgesetz, dessen wir uns durch sein: Du sollst, bewußt werden, den vernünftigen freyen Willen weit über unsere thierische Existenz und über das Wohlseyn in derselben setzt, so wird auch das Gefühl der Lust die Oberhand haben. Wir wollen jetzt das Gesagte an einem Beyspiele erläutern. Wenn wir bey dem Toben des

Meeres, bey dem Brausen des Sturms, dem blendenden Feuer der Blitze, dem furchtbaren Krachen des Donners, unserer Ohnmacht als Sinnenwesen inne werden; wenn die Vorstellung eines Widerstandes gegen die Kräfte der Natur uns die Eingeschränktheit der unsrigen als Sinnenwesen aufdeckt, so erzeugt dieß Unlust; knüpft sich aber der Gedanke daran, daß der Mensch durch seinen Willen der Gefahr trotzen, daß sie ihn zwar vernichten, aber so lange er ist, nicht seinen Willen beugen kann, so entspringt daraus das Gefühl unserer intellectuellen Übermacht, welches Lust erweckt.

Wenn aber das Gefühl des Erhabenen, in der Beziehung auf die darin vorhandene Unlust, mit dem Gefühle der Furcht verwandt ist, so muß man doch ja nicht glauben, die Furcht mache einen Bestandtheil des Erhabenen aus; der Gegenstand, den wir uns erhaben nennen, muß zwar f u r c h t b a r erscheinen, aber uns nicht wirklich in Furcht setzen, weil wir uns sonst unserer intelligibeln Existenz nicht bewußt werden. Wir müssen den Kampf mit den feindlichen Kräften nicht wirklich bestehen sollen, sondern ihn bloß als möglich uns vorstellen; wer auf dem Meere selbst den todtdrohenden Sturm erfährt, und dadurch in Furcht gesetzt wird, kann ihn unmöglich erhaben finden.

Die Gefühle bey anschaulicher Vorstellung des Großen, Mächtigen, Unbekannten, Abenteuerlichen, Wunderbaren, Finstern, Leeren u. s. w.; welche die Einbildungskraft zur Thätigkeit reitzen und das Gefühl der Kraft überhaupt erwecken, haben mit dem Erhabenen Ähnlichkeit, sind aber doch von demselben auch

wesentlich unterschieden; wie sich dieß aus dem Vorhergehenden leicht ergibt.

Feyerlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Großen und Wichtigem vorbereitet; es ist das dadurch entstehende Gefühl mit dem des Erhabenen verwandt, nur ist ihm noch das Gefühl der angespannten Erwartung beygemischt. Zum Feyerlichen gehören: Choralmusik, Orgelton, starke Töne, die regelmäßig wiederkehren (Läuten der Glocken, Kanonenschüsse in gemessenen Abschnitten) u. s. w.

Von den practischen Gefühlen *).

Wir nennen diejenigen Gefühle, welche ihren Grund im Begehrungsvermögen haben, und also auf Handlungen abzwecken, practische Gefühle. Sie sind von doppelter Art, sie kommen nähmlich dem Menschen entweder als einem animalischen, oder als einem freyen, moralischen Wesen zu; jene nennt man sinnlich practisch pathologisch, diese moralisch. Wir machen mit der Betrachtung der erstern den Anfang.

*) Der Abschnitt von den practischen Gefühlen steht, wie man leicht einsieht, mit der Abhandlung des Begehrungsvermögens, die weiter unten folgen wird, in genauer Verbindung, und daher erläutern sie sich unter einander wechselweise, weshalb ich meine Leser ersuche, beyde zusammen zu vergleichen.

Die Natur hat jedem lebenden Wesen den Trieb zur Selbsterhaltung gegeben, welcher sich auf das Daseyn des Individuums überhaupt bezieht. Mit diesem Triebe stehen nun mehrere Gefühle in Verbindung. Dahin gehören die Gefühle des Hungers, des Durstes, des Eckels, der Beängstigung, des Schmerzens bey Störung des Gesundheitszustandes des Körpers, der Anstrengung, der Ruhe, der Furcht vor Gefahr, der Besorgniß, der Bangigkeit, des Gräuselns, des Schauers, des Schrecks, der Beruhigung, der Sicherheit, das unangenehme Gefühl bey der Vorstellung des Todes.

Mehrere dieser Gefühle sind körperlich, und schon im Vorhergehenden abgehandelt worden. Das Gräusein und der Schauer entspringt nicht aus der Wahrnehmung der vorhandenen Gefahr, sondern aus dem bloßen Gedanken derselben, ob man gleich weiß, das wirklich keine vorhanden ist. So machen Gespenstergeschichten die Kinder gräuseln, und uns überfält ein Schauer, wenn wir die Greuelthaten lesen, welche in der Vendee zur Zeit des Bürgerkrieges begangen wurden. Wir denken uns einen Augenblick in die dargestellte Lage, und daraus entspringen die genannten Gefühle, welche mit einer eingenthümlichen Erschütterung der Nerven verknüpft sind. F u r c h t ist das unangenehme Gefühl bey Erwartung eines Übels. — Die Furcht einer möglichen Gefahr in der ungewissen Zukunft, erregt B e s o r g n i ß. Wer in Gegenden reis't, die wegen herumstreifenden Gesindels nicht sicher sind, ist b e s o r g t, er möchte angefallen werden. Der höhere Grad der Besorgniß heißt B a n g i g k e i t, A n g s t; bey ihnen findet sich gewöhnlich ein Andrang des Bluts nach dem

Herzen, auch wohl ein convulsivisches Zittern. Aus der plötzlichen Vorstellung eines unerwarteten Übels entspringt Schreck. Leichtigkeit zu erschrecken heißt Schüchternheit. Beruhigung ist das Gefühl, welches aus dem Aufhören der Furcht entspringt. Das Gefühl der Sicherheit gehört zu den angenehmen Gefühlen, und entspringt dadurch, daß wir einen andern in Gefahr oder von einem Übel befallen sehen, wovon wir frey sind.

Das unangenehme Gefühl bey der Vorstellung des Todes rührt ebenfalls von dem Lebenstriebe her; es ist dieß Gefühl auch den Thieren nicht fremd, und wir bemerken bey mehreren derselben einen Abscheu und eine Furcht vor todten Geschöpfen, die zu ihrer Gattung gehören; so fürchtet sich z. B. ein Pferd vor dem Cadaver eines Pferdes.

Außer dem Triebe zur Selbsterhaltung, der die Existenz des Individuums zum Gegenstande hat, findet sich auch noch ein Trieb in dem lebenden Wesen, sich sein Daseyn so angenehm als möglich zu machen, und hat also den Zustand des Individuums zum Gegenstande. Hieraus entspringen mehrere Gefühle von Lust und Unlust; einige derselben, denen wir beym Triebe der Selbsterhaltung schon gedachten, gehören auch hierher: z. B. Furcht, Besorgniß, Bangigkeit, Angst, Beruhigung.

Der Zustand des Menschen kann in Rücksicht auf Zeitverhältniß, in den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen eingetheilt werden; ein höherer Grad des Vergnügens heißt Freude; ein höherer Grad des Mißvergnügens Schmerz. Freudigkeit über das Gegenwärtige ist Fröhlichkeit. Zufriedenheit

ist das Gefühl der Lust an einem Zustande, in sofern derselbe so beschaffen ist, daß er den Wunsch zur Veränderung desselben nicht erregt. **Hoffnung** ist ein angenehmes Gefühl, welches aus der Erwartung künftiger angenehmer Dinge entspringt. Sie ist nie ohne alle Furcht, wegen der Ungewißheit der Zukunft, und diese Furcht wächst mit der Größe des gehoften Gegenstandes. Unzufriedenheit mit seinem gegenwärtigen Zustande ist **Betrübniß**. Betrübniß, welche auf Reflexion beruht, heißt **Traurigkeit**. Das Thier kann betrübt, nicht traurig seyn. Traurigkeit ohne Hoffnung ist **Verzweiflung**; Traurigkeit über etwas, das wir nicht ändern können, **Kummer**. Der ungerathene Sohn macht dem Vater Kummer, weil er wünscht, daß derselbe sich bessern möchte, und er dieß doch nicht zu bewirken vermag. Traurigkeit über eine gegenwärtige Quelle künftiger Leiden heißt **Gram**, oder **Schwermuth**, oder **Harm**. Wer sein Vermögen verliert, grämt sich, weil er in diesem Verluste die Quelle einer Menge von Übeln erblickt, die ihm bevorstehen. **Niedergeschlagenheit** oder **Schwermuth** ist eine Betrübniß, wodurch dem Menschen die Kraft zu handeln geraubt oder wenigstens geschwächt wird. Die Wörter Niedergeschlagenheit und Schwermuth sind beyde für den Begriff, welchen sie bezeichnen, sehr passend.

Der Mensch hat einen Trieb zum andern Geschlechte, aus dessen Befriedigung Lust, und aus dessen Nichtbefriedigung, wenn er erregt ist, Unlust entspringt. Hierauf gründet sich die physische Liebe, mit der sich eine Menge anderer Vorstellungen und Gefühle verbinden und diese verstecken können. Ferner hat

der Mensch Freude an dem durch ihn Erzeugten, woraus die Kindesliebe entspringt. Diese Liebe der Ältern zu den Kindern wächst mit der Sorge und Mühe, welche die letztern den erstern verursachen; daher lieben in der Regel (es gibt Ausnahmen, aber freylich selten) die Mütter die Kinder am meisten, die sie selbst gesäugt, oder deren Geburt ihnen viel Schmerzen gekostet hat; daher lieben die Mütter die kleinen Kinder mehr, als die großen, weil ihnen jene mehr Mühe machen, so wie aus demselben Grunde die Väter die größern Söhne mehr lieben, als die kleinen.

Die Natur hat dem Menschen einen Trieb zur Geselligkeit gegeben; selbst die Kinder weinen, wenn sie allein sind; es ist dieß ein Trieb, welchen der Mensch mit mehreren Thierarten gemein hat. Befriedigung dieses Triebes ist also mit Lust, und seine Nichtbefriedigung mit Unlust verbunden. Wohlgefallen an Einsamkeit wird erst durch die äußern oder innern Umstände erzeugt.

In der Gesellschaft selbst entwickeln sich mehrere Neigungen, welche wiederum Bedürfnisse hervorbringen, deren Befriedigung Lust, und deren Nichtbefriedigung Unlust erweckt; dahin gehört die Lust oder Unlust aus dem Triebe der Eitelkeit, oder dem Triebe, andern zu gefallen, aus der Ehrliebe oder dem Wunsche, von andern geachtet zu werden (die Scham ist Schreck und Besorgniß einer Verachtung aus Stolz oder Eigendünkel oder der falschen Meinung von seinem persönlichen Werthe, aus dem sympathetischen Mitgefühle, welches den Nahmen des Mitleids erhält, wenn es das Unglück Anderer, und der Mitfreude, wenn es das Glück

Anderer betrifft. Das Gefühl des Mitleids nennt man auch Rührung in engerer Bedeutung z. B. wenn man sagt, das Unglück, welches das Erdbeben den Neapolitanern verursacht hat, rührt mich; Rühren in weiterer Bedeutung heißt Gefühle hervorbringen, wodurch unser Begehren erweckt wird, z. B. wenn man von einem Phlegmatischen sagt, es kann um ihn herum vorgehen, was da will, er wird durch nichts gerührt. Das Gefühl der Unlust über eine von uns nicht gebilligte Handlung heißt Unwille, steigt derselbe bis zu einem hohen Grade, und ist er mit dem Gefühle der Ohnmacht verbunden, so heißt er Ärger; Unwille über ein Übel, das uns als Beleidigung zugefügt worden ist, heißt Zorn. Betrübniß über das, was unsern Neigungen widerstreitet, heißt Verdruß; Kränkung ist ein Gefühl von Ärger und Verdruß, welches uns von Personen erregt wird, von denen wir es nicht erwarteten.

Der Mensch hat einen Trieb sich zu vervollkommnen, dieser liegt in ihm als einem vernünftigen Wesen, und dadurch zeichnet er sich vor allen andern lebenden Bewohnern der Erde aus. Daher macht es uns Freude, wenn wir inne werden, daß wir in der Vervollkommnung unserer selbst fortgeschritten sind; so wie es uns Mißvergnügen verursacht, wenn wir uns unserer Schwäche und Mängel bewußt werden. Es ist daher bey der Erziehung und beym Unterricht junger Leute gerathen, ihnen von Zeit zu Zeit Gelegenheit zu geben, ihre Kräfte zu versuchen, damit sie die Freude empfinden, zu erfahren, daß sie Fortschritte in der Cultur des Geistes gemacht haben; so wie man auch umgekehrt niemahls jemanden ganz die Hoffnung rauben

muß, vollkommner werden zu können, weil man ihn sonst niederschlägt, und ihm die wenige Kraft raubt, die er etwa noch besitzt. — Das Gesagte gilt auch für die moralische Vervollkommnung. Aus diesem Triebe sich zu vervollkommnen entspringen mehrere Neigungen als Neid, Schadenfreude u.s.w. welche Quellen von Gefühlen werden. Wir werden diese Neigungen in der Lehre vom Begehrungsvermögen weitläuftiger abhandeln.

Endlich unterscheidet sich auch der Mensch von andern lebenden Wesen dadurch, daß er seinen eigenen Gesetzen unterworfen, d. h. daß er frey ist. Das Bewußtseyn du sollst, das die Vorschriften, welche er sich für sein Handeln vorschreibt, als ein eigenthümliches Merkmahl an sich tragen, geben ihn sich selbst, als ein freyes Wesen zu erkennen. Die Freyheit des Menschen aber ist doppelt, negativ und positiv; jene ist bloß das Nichtstehen unter fremden Gesetzen, diese das Stehen unter seinen eigenen; die letztere setzt die erstere als nothwendige Bedingung zwar voraus, ist aber doch von ihr wesentlich verschieden.

Die negative Freyheit wird physisch genannt, wenn von einem unmittelbaren äußern körperlichen Zwange die Rede ist; sie findet auch bey neugebornen Kindern und den unvernünftigen Thieren statt, ihre Beraubung bringt Unlust und die Wiedererhaltung Lust hervor. Das kleine Kind lacht und bewegt fröhlich seine Glieder, wenn man es auf einige Zeit aus den Banden der Windeln erlöst; der eingefangene und in einen Käfig gesperrte Vogel ist, ehe er sich an diesen Zwang gewöhnt, traurig, und äußert seine Freude, wenn er aus dem Käfig entkommen ist. Die

Unlust entspringt hier aus der gehemmten körperlichen Thätigkeit.

Die negative Freyheit erstreckt sich aber, wie man leicht einsieht, nicht bloß auf diesen unmittelbar gegebenen physischen körperlichen Zwang, sondern auch auf die Vorstellung des Stehens unter dem Willen Anderer; und mit dem Bewußtseyn, nicht unterwürfig zu seyn, ist Lust, so wie mit der Unterwürfigkeit Unlust verknüpft. Sie ist einer von den vorzüglichsten Gründen, warum die Nomaden, die Wilden, die Bettler, Ziegeuner u. s. w. größten Theils in jedem andern Zustande, und wenn er ihnen auch noch so viel Vortheile gewährte, sich unglücklich fühlen, und sich in ihren alten Zustand zurücksehnen. Noch ist zu merken, daß das Wohlgefallen an der negativen Freyheit erst durch die Beraubung derselben recht offenbar wird.

In der Gesellschaft mit andern Menschen kann es nicht fehlen, daß unsere äußere Freyheit oft auch ungerechterweise (wenn es uns auch nur so scheinen sollte) eingeschränkt wird, daraus entspringt die Begierde sich zu rächen, die vorzüglich bey wilden Nationen so äußerst heftig ist; die Befriedigung derselben gewährt Lust, welche bis zu einem hohen Grade steigen kann, so wie die Nichtbefriedigung aus Ohnmacht Unlust erzeugt.

Endlich muß der Mensch gar bald darnach streben, sich Mittel zu verschaffen, um sich von Andern unabhängig, und sie vielmehr sich unterwürfig zu machen; dazu gibt es nun drey Wege: Ehre, als die hohe Meinung Anderer von uns; Gewalt, wo wir den andern zu unsern Willen zwingen; Geld, wo wir den andern

kaufen, und so entspringen Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht, die, als Leidenschaften, dem Begehrungsvermögen angehören, deren aber hier deßhalb Erwähnung geschieht, weil sie als Quellen von Gefühlen zu betrachten sind.

Die Vorstellung der sittlichen Gesetzgebung, die sich durch das unbedingte: Du sollst — als unnachläßliche Pflicht ankündigt, erzeugt ein ganz eigenthümliches Gefühl, welches man mit dem Nahmen der Achtung belegt. Wir fühlen uns in Rücksicht unserer sinnlichen Wünsche, welche auf Genuß (deren Summe Glückseligkeit heißt) abzwecken, eingeengt, indem die Vernunft alles unser Begehren, als ihren Gesetzen unterworfen ansieht und es dafür erklärt: aber auf der andern Seite wird die Vernunft eben dadurch ihrer hohen Würde inne, daß sie sich über alles erhebt, und nichts als mit ihr vergleichbar anerkennt. Diesen beyden Gefühlen, Unlust, welche durch die Einschränkung der Sinnlichkeit in Rücksicht ihrer Forderungen, und Lust, welche durch die Vorstellung der uneingeschränkten Herrschaft der Vernunft entspringt, gesellt sich in der Achtung noch ein anderes Gefühl bey, nähmlich das der Schwäche und Mangelhaftigkeit unsers moralischen Handelns. Es ist also mit dem Bewußtseyn der Erhabenheit unserer moralischen Anlage das Gefühl der Selbstschätzung verbunden; so wie aus dem Bewußtseyn unserer Unvollkommenheiten in Rücksicht dessen, was wir seyn sollen, oder andere wirklich sind, das Gefühl der Demuth entspringt. Das Gefühl der Achtung unterscheidet sich von allen andern Gefühlen dadurch, daß es nicht von Außen empfangen, sondern von uns selbst, durch die freye Thätigkeit der Vernunft gewirkt wird; durch die-

ses Gefühl wird die Vernunft practisch, d. h. den Willen bestimmend, denn nur dann, wenn eine durch das Gesetz gebothene Handlung aus Achtung für das Gesetz entspringt, ist sie moralisch zu nennen. Unbegreiflich bleibt es dem Menschen aber immer, wie eine Idee der Vernunft (der freyen sittlichen Gesetzgebung) dieß Gefühl bewirken kann.

Das Vermögen, Achtung für das Gesetz zu empfinden, wird das moralische Gefühl genannt. Einige Philosophen nennen es den moralischen Sinn, aber diese Benennung ist unzweckmäßig, weil hier von keiner anschaulischen Erkenntniß eines Gegenstandes die Rede ist, auf welche der Ausdruck Sinn allein eingeschränkt werden muß; wir erkennen nicht durch das moralische Gefühl, ob etwas sittlich gebothen ist, sondern nur, wenn wir etwas für sittliches Geboth halten, so wird dadurch das Gefühl der Achtung desselben bewirkt; die Vorstellung des Gesetzes geht vor dem Gefühle her, und macht dieß erst möglich; nicht aber umgekehrt erkennen wir durch das Gefühl, was Gesetz ist. Das Gefühl ist, wie jedes andere, nur ein Bewußtseyn unsers Zustandes, und ganz subjectiv.

Achtung betrifft also die Vernunft, die ich für das Höchste anerkenne; sie hat daher auch keinen Grad. In sofern aber in der Vernunft nicht mehr als gesetzgebendem Vermögen, sondern von einer die Willkür bestimmenden Kraft die Rede ist, so gibt es verschiedene Grade dieser Kraft, welche nur durch Besiegung der Hindernisse erkannt werden können. Wenn sich bey jemanden ein hoher Grad dieser Kraft zeigt, so fühlen wir für ihn Hochachtung; das Gegentheil derselben ist Verachtung, und findet alsdann Statt,

wenn wir gar keine Kraft der Vernunft wahrnehmen. — Achtung kömmt der Vernunft, Hochachtung und Verachtung den Menschen als vernünftigen Wesen zu. Hochachtung und Verachtung haben Grade, Achtung nicht. Achtung bezieht sich auf die Oberherrschaft der Vernunft in Rücksicht der sittlichen Gesetzgebung; Hochachtung und Verachtung auf die Ausübung dieser Gesetze. In Rücksicht auf uns selbst findet Achtung für die in uns befindliche gesetzgebende Vernunft Statt; Hochachtung aber nicht, weil unsere Handlungen mit dem nicht zusammen stimmen, was die Vernunft als höchstes Ziel aufstellt, die Erfüllung unserer Pflicht im Kampfe gegen die Neigung sichert uns bloß vor Verachtung, die wir auch gegen uns selbst fühlen, wenn wir kleinen Hindernissen in Befolgung der Pflicht unterliegen. — Gegen Andere fühlen wir Hochachtung, wenn wir sehen, daß sie Hindernisse besiegen, welchen wir unterzuliegen fürchten.

Verbindet sich mit dem Gefühle der Achtung oder Hochachtung vor einem Wesen die Vorstellung von seiner uns überlegenen Macht, so entspringt Ehrfurcht. Ehrfurcht ist von Furcht wohl zu unterscheiden, weil die Gefahr, seiner Macht zu unterliegen, nicht als wirklich vorhanden vorgestellt, sondern bloß als möglich gedacht wird. So haben wir Ehrfurcht vor Gott. Einem Gegenstande, welchem der höchste Grad der Ehrfurcht zukömmt, und bey welchem der Gedanke der Widersetzung ganz wegfällt, legen wir Majestät bey, so sprechen wir von der Majestät Gottes, des Gesetzes, des Volks, des Regenten u. s. w.

Der Mensch zieht sich in Rücksicht seiner eigenen freyen Handlungen vor seinen eigenen innern Gerichts-

hof, den man das Gewissen nennt; hier erscheint er als Ankläger, Vertheidiger und Richter, und mit dem Ausspruche des letztern, er mag nun lossprechend oder verdammend seyn, ist ein eigenthümliches Gefühl verbunden. Das mit dem Lossprechen verbundene Gefühl ist bloß negativ, wir sind froh, der Verdammung entgangen zu seyn; das der Verdammung hingegen ist positiv und sehr schmerzhaft. Daß mit diesem letztern das Gefühl eigener Verachtung in Verbindung steht, ist aus dem Vorhergehenden klar.

Reue ist Betrübniß über begangene oder unterlassene Handlungen.

Von den verschiedenen Graden der Gefühle.

Ein Gefühl hat keinen Umfang, wir können ihm also keine extensive, sondern bloß intensive Größe beylegen, d. h. wir können uns ein Abnehmen des Gefühls bis zum Verschwinden, und ein Zunehmen desselben denken. Es gibt also verschiedene Grade des Gefühls. Ein Gefühl, welches so stark ist, daß der freye Gebrauch der Vernunft dadurch gestört wird, heißt Affect. Der Affect ist eine Überraschung durch Gefühl, wodurch die Fassung des Gemüths aufgehoben wird. Der Zornige schlägt in der Wuth seinen Diener, zerbricht seinen Spiegel, die doch unschuldig an seinem Zustande sind. Man muß Affect wohl von Leidenschaft unterscheiden; beyde kommen darin überein, daß sie

den Gebrauch der Vernunft hemmen; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß der Affect ein Gefühl, die Leidenschaft hingegen eine Begierde ist, und also dem Begehrungsvermögen angehört. Zorn ist ein Affect, Rachsucht eine Leidenschaft. Da ein starkes Gefühl seiner Natur nach nicht dauernd seyn kann, die Leidenschaft aber Dauer fordert, so wird man auch selten Affect mit Leidenschaft verbunden finden; der Zornige ist nicht rachsüchtig.

Affect durch die Idee des Guten, wird Enthusiasmus genannt.

Die Gefühle können erhöhet und geschwächt werden. Gewohnheit schwächt sie, Unterbrechung erhöht sie wieder; eben so ist Einförmigkeit schwächend, Mannigfaltigkeit und Wechsel erhöhend. Das Neue, Seltene, Unerwartete Contrastirende vermehrt die Stärke des Gefühls. Verwunderung ist ein Gefühl, welches ein Gegenstand erregt, in so fern er unsere Erwartung übersteigt; wir verwundern uns über die Größe, die ein Kind in einigen Jahren erlangt hat, da wir es nicht sahen. Steigt dieß Gefühl bis zum Affect, so nennen wir es Erstaunen; so setzt uns der Anblick der Peterskirche zu Rom in Erstaunen. Bewunderung ist Verwunderung, welche bleibt, wenn auch die Neuheit des Gegenstandes verschwunden ist. Wir bewundern den Geist des Homers, wenn gleich seine Iliade und Odyssee uns nicht mehr neu ist.

Es gibt gewisse Gefühle, wodurch unser Gefühlvermögen selbst cultivirt, d. h. die Fähigkeit desselben vergrößert wird, Gefühle dieser Art aufzunehmen; dahin gehören: das Wohlgefallen am Guten und Schönen. Andere Gefühle hingegen stumpfen das Gefühlvermögen

ab, d. h. sie machen uns des Genusses derselben immer unfähiger; dahin gehören vorzüglich diejenigen, welche aus thierischen Trieben entspringen. Es ist bey jedem Genusse Klugheitsregel, den Becher der Freude nicht bis auf die Hefen leeren zu wollen, weil das Eckel und dadurch leicht Lebensüberdruß erzeugt.

Die Gefühle der Unlust können einen höhern Grad erreichen als die Lust; daher kann man eine tiefere Stufe des Unglücks erreichen, als man eine Stufe des Glücks gewinnen kann. Den höchsten Grad haben die körperlichen Gefühle, dann folgen die practischen, und endlich die contemplativen.

Eben so können die unangenehmen Gefühle eine längere Dauer haben, als die angenehmen; der Mensch kann länger trauern, als sich freuen.

Die Stärke der Gefühle hat ihre Gränzen, über diese hinaus werden sie tödtend, dieß gilt so wohl von der Lust als von der Unlust. Es gibt Beyspiele von Personen, die vor Freude gestorben sind, so wie von anderen, welche der Schmerz getödtet hat.

Die Stärke des Gefühls hängt nicht bloß von der einwirkenden Ursache, sondern auch von der Empfänglichkeit des Subjects ab. Mangel an Empfänglichkeit des Gefühlvermögens heißt Stumpfheit, Unempfindlichkeit; ihr steht Feinheit und Zartheit desselben entgegen. Wer diese letztere besitzt, wird empfindsam genannt (in der Regel fühlen die Frauen feiner, als die Männer): Gewöhnlich verwechselt man den Empfindsamen mit dem Empfindelnden, dieß letztere ist derjenige, welcher Hang zu zärtlichen Rührungen hat, die bis zum Affect steigen, sein Fehler ist Schwäche mit zu großer Reitzbarkeit verbunden. Em-

pfindlich nennt man den, welcher leicht zum Unwillen gereitzt wird.

Man muß die Gleichgültigkeit, die aus Unempfindlichkeit entspringt, und Mangel an Gefühl zeigt, mit der Gleichmüthigkeit nicht verwechseln; Gleichmüthigkeit ist die Stärke des Gemüths, bey den Zufällen des Lebens nicht außer Fassung gebracht zu werden, und ist mit Empfindsamkeit sehr gut vereinbar. So gab Madam Reland während ihres Lebens viel Beweise eines großen Zartgefühls, und sie bewies bey ihrer Hinrichtung eine große Gleichmüthigkeit, indem sie selbst dem Gefährten ihres Todes Muth einsprach. Eben so zeigt sich Maria Stuart in Schillers Trauerspiele. Sich etwas zu Gemüthe ziehen, heißt, seine Aufmerksamkeit fortdauernd auf ein Übel richten, welches abzuändern doch nicht in unserer Gewalt steht. Dieß thun ist ungereimt, und führt zur Verrückung des Verstandes. Es ist Mangel der Herrschaft über sich selbst. Anlage dazu heißt Tiefsinn. Sich etwas aus den Gedanken schlagen, steht ihm entgegen.

Sich etwas zu Herzen nehmen, heißt, seine Gedanken überlegt auf einen Gegenstand richten, um seinen Willen mit genugsamen starkem Gefühle zur Ausübung desselben zu vereinigen. Dieß ist allerdings oft sehr nöthig; vorzüglich dann, wenn es unsere moralische Besserung betrifft. Wer sich nicht leicht etwas zu Gemüthe zieht, hat leichten Sinn, wer nichts zu Herzen nimmt, Leichtsinn. Jener ist lobenswerth, dieser verdient Tadel.

Es gibt Dispositionen (Gemüthsstimmungen), wo man zu einer Art von Gefühlen, zu ernsten oder frohen,

mehr Empfänglichkeit hat, als zu andern. Man nennt diese Disposition Laune, (wahrscheinlich von luna) entweder weil sie veränderlich ist, wie der Mondeswechsel, oder weil sie die Gegenstände ganz eigenthümlich erscheinen macht; auch wird sie Humor genannt, wahrscheinlich nach der alten Physiologie, wo man die Temperamente aus den Mischungen des Blutes ableitete. Sie ist entweder willkürlich oder unwillkürlich; die erstere findet sich vorzüglich bey Grillenkranken (Hypochondristen); die andere ist ein eigenthümliches Talent der humoristischen Schriftsteller, wozu unter den Deutschen Lichtenberg, Richter, Musäus, Thümmel rc. unter den Engländern: Swift, Buttler, Sterne, Yorik rc. unter den Franzosen: Voltaire, Boileau, Rabelais gehören. Wer sich willkürlich in Laune versetzen kann, heißt launig, wer unwillkürlich darin versetzt wird, heißt launisch, und wenn die Laune ihn mehr zu ernsten und launigen, als fröhlichen Gefühlen führt, launisch. Der launige Schriftsteller weiß bey seiner Darstellung einen Standpunct, auf welchen er den Leser stellt, zu wählen, wo die Gegenstände ein von der gewöhnlichen Ansicht ganz verschiedenes Ansehen erhalten, die aber das Gemüth erheitert oder belebt. Gemüthsstimmung zu angenehmen Gefühlen heißt Frohsinn, zu unangenehmen Trübsinn. Wer für Freuden keine Empfänglichkeit hat, heißt finster, wer die Empfänglichkeit besitzt, heiter.

Von den Gefühlen in Beziehung auf die Lebenskraft.

Endlich kann man noch die Gefühle und also auch die Affecten in Rücksicht ihres Einflusses auf die Lebenskraft betrachten, und da erhöhen sie entweder dieselbe, oder schwächen sie; im ersten Falle nennt man sie sthenisch, im andern asthenisch; Kant nannte die erstere von der wackern, die andern von der schmelzenden Art. Diese Wirkungen der Gefühle sind dann am besten sichtbar, wenn sie bis zur Höhe von Affecten gestiegen sind.

Zorn ist ein Affect von der wackern, Furcht ein Affect von der schmelzenden Art.

Die sthenischen Affecten können aber auch, wenn sie gleich anfänglich die Kräfte erregen, durch ihre Dauer dieselben erschöpfen; so wie die asthenischen, ob sie gleich die Lebenskraft abspannen; doch oft eben dadurch zur Erhohlung, oder auch zur Gesundheit des Geistes und Körpers beytragen können, wie dieß z. B. von der sanften Wehmuth gilt.

Mit dieser Eintheilung der Gefühle in Rücksicht auf ihre Wirkung muß man nicht eine andere verwechseln, welche auf den Zustand des Gemüths sich bezieht, der zur Erhaltung derselben erforderlich ist, und da fordern sie entweder ein bloßes leidendes Hingeben oder auch eine Thätigkeit der Seelen- oder Körperkräfte. Der Morgenländer, der, nachdem er aus dem Bade gekommen ist, sich durch die weichen Finger seiner Negerin-

nen den ganzen Körper sanft drücken und kneten läßt, bis er in Schweiß geräth, oder nachdem er sich satt gegessen und getrunken hat, auf seinem Polster gelagert, seine schönen Sclavinnen vor sich tanzen und spielen läßt, um seine Verdauung zu befördern, gibt sich bloß hin und es wird für seinen Genuß nichts weiter als Empfänglichkeit gefordert; die Freuden der Jagd erfordern körperliche Thätigkeit, so wie das Vergnügen Wahrheiten entdeckt zu haben, oder dasjenige, welches aus Besiegung einer unserer herrschenden Leidenschaften entspringt, Thätigkeit und Anstrengung des Geistes fordert.

* * *

Anmerkung.

Wenn man die beyden Gesichtspuncte bey Eintheilung der Gefühle, in Rücksicht der Empfänglichkeit für dieselben und in Rücksicht der Erregung der Lebenskraft zusammen verbindet, so erhält man, wenn man sie auf Naturanlagen des Menschen anwendet, die vier Temperamente. Diese zerfallen nähmlich in Temperament des Gefühls und der Thätigkeit. In Beziehung auf das erstere erhalten wir das sanguinische Temperament, wo das Gefühlvermögen schnell und stark afficirt wird, der Eindruck aber auch schnell vorübergehend ist; und das melancholische Temperament, wo das Gefühlvermögen nicht so leicht gereitzt wird, das Gefühl also weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt und also dauert. In Beziehung auf die letztere (Thätigkeit) erhalten wir das cholerische und

phlegmatische Temperament. Bey dem erstern wird die Lebenskraft leicht aufgeregt, bey dem zweyten findet er eine geringe Erregbarkeit statt. Das Phlegma, welches Affectlosigkeit bey sich führt, rührt entweder von Schwäche oder Stärke her; im ersten Falle beruht es auf Unempfindlichkeit, im andern Falle widersteht das Gemüth dem Andrange zur Thätigkeit, der ihm von außen gegeben wird, es wird der Mensch nicht leicht und rasch, aber wenn gleich langsam, doch anhaltend in Thätigkeit gesetzt.

Eine weitläuftigere Darstellung der Temperamente gehört in die Anthropologie; hier genügt uns, die Eintheilungsgründe derselben angegeben zu haben.

Von der Verbindung der Gefühle mit Erscheinungen am Körper.

Die Gefühle sind sehr oft mit körperlichen Veränderungen verbunden, auch wenn sie selbst intellectuell sind; so erregt die Freude Lachen, von dem oben S. 209 geredet worden; Mitleid, Traurigkeit, Ohnmacht im Zorn u. s. w. bringt Weinen hervor, wo mit Erguß der Thränen ein klagender Laut verbunden ist, welcher, wenn er stark ist, Schluchzen genannt wird; Schreck und Angst verursacht Herzklopfen, die Furcht macht zittern, der Zorn die Augen funkeln und die Faust ballen; die Schaam macht roth, auch bleich; Fröhlichkeit macht springen; Mitleid erregt Schmerz im Eingeweide; große und überraschende Erwartung bringt Schwindel hervor; Freude und Schreck kann Ohnmacht, ja selbst den Tod erzeugen, die Glieder

lähmen; die Hoffnung und das Vertrauen wirken auf die Nerven und können selbst zur Heilung von Krankheiten beytragen.

Vom Begehrungsvermögen.

Den unorganisirten Körpern, so wie auch den Pflanzen legen wir zwar ein Bestreben, aber kein Begehren bey. Der Magnet, sagen wir, strebt das Eisen sich näher zu bringen; die Pflanze strebt nach Licht, aber wir sagen weder, der Magnet begehrt das Eisen, noch, die Pflanze begehrt das Licht; den Thieren hingegen legen wir ein Begehren bey. Da nun die Thiere sich von den Pflanzen und den unorganisirten Körpern durch Vorstellungen in weiterer Bedeutung unterscheiden, so werden wir inne, daß Begehren ein Vorstellen voraussetzt.

Eben so leicht sieht man ein, daß nicht jedes Vorstellen ein Begehren ist; wenn ich mir jetzt vorstelle, zwey Mahl zwey ist vier, so ist dieß kein Begehren. Begehren bezieht sich offenbar auf etwas Künftiges, noch nicht Gegenwärtiges. Wenn ich sage, ich begehre zu trinken; so ist das Trinken noch nicht da, ich stelle mir es erst als etwas Künftiges vor. Sollte jemand einwenden, derjenige welcher schon trinkt, kann doch auch sagen, ich begehre noch mehr zu trinken z. B. den Becher zu leeren, so mache ich ihn bloß darauf aufmerksam, daß die Fortsetzung des Trinkens, für den, der zu trinken angefangen hat, doch immer etwas

Zukünftiges ist. Zum Begehren gehört also das Vorstellen eines noch nicht vorhandenen Gegenstandes. Das bloße Vorstellen ist aber noch nicht genug, um Begehren genannt zu werden, es muß zu den Vorstellen noch die Beziehung zur Wirklichkeit (zur Entstehung) des Objects hinzukommen. Wer sich ein Trinken als künftig vorstellt, begehrt noch nicht, nur dann erst tritt das Begehren ein, wenn zu der Vorstellung des künftigen Trinkens noch die Beziehung auf die Wirklichmachung desselben hinzukömmt. Die Vorstellung des Trinkens enthält den Grund zu dieser Beziehung.

Begehrungsvermögen ist also das Vermögen des Gemüths, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichmachung der Gegenstände dieser Vorstellungen zu werden. Daß dem Menschen ein Begehrungsvermögen zukömmt, erhellt aus der Thatsache, daß er begehrt; und da das Begehren etwas Inneres ist, der Seele beygelegt werden muß, so ist das Begehrungsvermögen ein Vermögen der Seele.

Wirkt die Vorstellung des noch nicht vorhandenen Gegenstandes so auf das Subject ein, daß seine Kraft zur Hervorbringung desselben bestimmt wird, so findet Begehren in engerem Sinne statt; wird aber diese Kraft nicht zur Hervorbringung des Objects erweckt, so wünscht das Subject. Wünschen aber ist nur ein Begehren im weitern Sinne. Ist das Wünschen auf Gegenstände gerichtet, welche wirklich zu machen wir uns unvermögend erkennen, so nennt man es leer oder müßig. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erhalten des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht. Das in Ansehung des Objects unbestimmte Begehren, welches das

Subject nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugeben, ohne zu wissen, in welchen es wohl eintreten will, kann der launische Wunsch genannt werden. Vom eigentlichen Begehren und dem Wunsche ist noch die Concupiscenz oder das Gelüsten zu unterscheiden; man versteht darunter die Gemüthsstimmung zu einem Begehren, welche durch sinnlichen Anreitz hervorgebracht ist, mit dem aber noch kein wirkliches Begehren verbunden ist.

Unsere vorigen Untersuchungen haben uns gezeigt, daß Erkennen (Vorstellen) und Begehren verschieden sind, obgleich Begehren ein Vorstellen im weitern Sinne voraussetzt; aber eben so ist Fühlen noch vom Begehren verschieden, obgleich beyde immer mit einander verbunden seyn müssen, denn beym Fühlen ist bloß vom Zustande des Subjects, beym Begehren von der Wirklichmachung eines Objects die Rede. Das Gefühl kann Ursache des Begehrens werden, aber dann sind doch beyde immer wie Ursache und Wirkung von einander zu unterscheiden.

Das Begehren bezieht sich entweder auf die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes. Im ersten Fall heißt es positives Begehren oder auch Begehren schlechthin, im andern Fall negatives Begehren oder Verabscheuen. Ich will spatzieren gehen, ist ein Begehren, ich will nicht spatzieren gehen, ist ein Verabscheuen. Es bedarf wohl kaum angemerkt zu werden, daß wir den Ausdruck Verabscheuen in einem viel mildern Sinne nehmen, als dieß im gemeinen Sprachgebrauche geschieht.

Ein Gegenstand, dessen Existenz in uns ein Gefühl der Lust bewirkt, heißt angenehm, so wie er un-

angenehm genannt wird, wenn durch seine Existenz ein Gefühl der Unlust in uns hervorgebracht wird. Ob ein Gegenstand uns Lust oder Unlust macht, erkennen wir nur durch Erfahrung und zwar durch unsern innern Sinn; daher nennen wir das Begehren eines Gegenstandes, weil er uns angenehm ist, und das Verabscheuen, weil er uns unangenehm ist, sinnlich. Das Vermögen, durch das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen bestimmt, zu begehren oder zu verabscheuen, heißt das sinnliche Begehrungsvermögen. Ein solches sinnliches Begehrungsvermögen kommt dem Menschen, so wie den Thieren zu. Ein Satz, der weiter keine Erläuterung durch Beyspiele bedarf. — Wir können uns aber noch ein anderes Begehrungsvermögen denken, wo der Grund des Begehrens nicht in der Sinnlichkeit, sondern allein in der Vernunft zu setzen wäre, und dieses würde intellectuell genannt werden können. Ob der Mensch ein solches intellectuelles Begehrungsvermögen habe, gehört noch nicht hierher, wir werden davon in der Folge reden.

Das sinnliche Begehrungsvermögen, welches auch das untere genannt wird, (so wie man im Gegensatze das intellectuelle Begehren das obere nennt), ist von doppelter Art, entweder bloß thierisch, rein thierisch, wo die bloßen sinnlichen Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren blind bestimmen, oder sinnlich verständig, wo zwar das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren bestimmt, aber der Verstand dabey ins Spiel kommt, in so fern er Mittel angibt, den begehrten Zweck zu erreichen. Das bloß thierische Begeh-

ren ist blind, das Verständige beruht auf Erkenntniß und Begriffe. Das Kind, welches gleich nach der Geburt der Mutter Brust sucht; der Durstige, der gierig zur Quelle eilt, um seine brennende Qual zu lindern, zeigen bloß thierisches Begehren; der Verliebte, welcher sich putzt, um seiner Schönen zu gefallen, zeigt sinnlichverständiges Begehren. Man sieht wohl von selbst ein, daß das Begehren des Menschen zwar nicht immer, aber doch beyweiten in den meisten Fällen sinnlichverständig ist.

Das verständige Begehren heißt Wollen. Es ist also sowohl das sinnlichverständige Begehren, als das intellectuelle ein Wollen. Nur das reinthierische Begehren ist nicht dahin zu rechnen.

Die Äußerung des sinnlichen Begehrungsvermögens heißt Begierde.

Von den Trieben des Menschen.

Wenn sich etwas in dem Zustande der Ursachlichkeit befindet, die Wirkung aber noch nicht erfolgt ist, so nennen wir diesen Zustand Streben. Der Magnet strebt das Eisen an sich zu ziehen, heißt, im Magneten findet sich die Ursache, daß das Eisen sich ihm nähere, aber diese Wirkung ist noch nicht erfolgt, etwa weil das Eisen zu weit vom Magneten entfernt ist; die Pflanze strebt nach Licht, der Mensch strebt nach Wahrheit. — Streben erstreckt sich also auf jede Causalität überhaupt.

Vom Streben ist der Trieb zu unterscheiden; jeder Trieb ist mit Streben verbunden, aber nicht jedes Streben ist im Trieb, die Kräfte der unorganisirten

Körper bringen ein Streben, aber keinen Trieb hervor, wir können dem Magneten keinen Trieb beylegen, das Eisen anzuziehen. Das Streben bey organisirten Körpern, in so fern wir es aus einem innern Grunde ableiten, nennen wir schon Trieb. Wir legen z. B. den Pflanzen Bildungstrieb bey. Da nun die organisirten Körper von den unorganisirten sich dadurch unterscheiden, daß wir die ersten nach dem Princip der Zweckmäßigkeit beurtheilen, so fällt in die Augen, daß wir in dem Begriff des Triebes das Merkmahl des Wirkens nach einem Zweck denken. Der innere Grund des Strebens nach einem Ziele, das als Zweck gedacht wird, heißt Trieb. Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß das Denken des Zwecks nicht in dem Gegenstand zu seyn braucht, dem wir den Trieb beylegen, sondern daß es bloß in unsere Beurtheilung des Gegenstandes vorkommt.

Die Triebe sind entweder körperlich oder geistig, im ersten Falle beziehen sie sich auf den Körper, im andern Falle auf die Seele.

Da bey jedem Triebe Zweck vorausgesetzt wird, so können die körperlichen Triebe nur bey organischen Naturproducten sich finden; diese sind aber entweder bloß organisch oder animalisch, und daher unterscheidet man organische und animalische Triebe. Der Mensch hat, als ein organisches Naturproduct, gleichfalls organische Triebe, sie streben den Körper nach der Form der Gattung zu bilden, zu erhalten und zu ersetzen. Da die Wirkung dieser Triebe nicht auf Vorstellungen beruht, so gehören sie weder dem Begehrungsvermögen an, noch kann die Betrachtung derselben eine Stelle in der Erfahrungsseelenlehre einnehmen.

Wir betrachten hier also bloß die animalischen (körperlichen) und geistigen Triebe (des Menschen), welche beyde Arten auch den Nahmen Triebe vorzugsweise führen. Sie gehören dem Begehrungsvermögen an, und beruhen auf Gefühl. In Beziehung auf das obere Begehrungsvermögen, oder das Vermögen der Sittlichkeit, ist der Ausdruck Trieb nicht gebräuchlich, sondern man schränkt seine Bedeutung gewöhnlich bloß auf das untere oder sinnliche Begehrungsvermögen ein. Das sinnliche Begehrungsvermögen wird durch das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen bestimmt, und daher kömmt demselben ein Grundtrieb zu, nähmlich der Trieb nach Vergnügen oder Genuß. Der Mensch so wie das Thier streben nach dem, was ihnen Lust verschafft und verabscheuen das, was ihnen Unlust verursacht. Alle andern Triebe sind von diesem Grundtriebe abgeleitet, und nichts anders, als besondere Anwendungen desselben; so ist z. B. der Trieb zum andern Geschlecht nur eine Anwendung dieses Grundtriebes auf einen bestimmten Genuß. Der Grundtrieb zum Vergnügen ist angeboren; die abgeleiteten Triebe aber sind entweder angeboren oder erworben; sie heißen angeboren, wenn der Grund der speciellen Anwendung des Grundtriebes angeboren ist, wie dieß z. B. bey dem obenerwähnten Geschlechtstriebe Statt findet; erworben hingegen, wenn dieser Grund erst durch äußere Verhältnisse hervor gebracht wird; dieß ist z. B. bey dem Triebe zum Glücksspiel der Fall. Aber selbst die erworbenen Triebe setzen etwas angebornes, nähmlich den Grundtrieb nach Genuß voraus.

Die abgeleiteten Triebe sind wiederum entweder formal oder material. Im ersten Falle haben sie kein bestimmtes Object, sondern betreffen das Begehren überhaupt, wie z. B. der Trieb zur Thätigkeit, der Trieb zur Veränderung; im andern Falle beziehen sie sich auf Objecte, wie z. B. der Trieb der Selbsterhaltung, der Geschlechtstrieb u. s. w.

Die animalischen Triebe kommen dem Menschen zu, in so fern er ein lebendes körperliches Wesen ist. Diejenigen von ihnen, bey welchen keine objective Vorstellung des Gegenstandes, sondern bloß eine subjective Vorstellung des Zustandes statt findet, werden Instinkte genannt. Die Spinne, welche ihr Netz webt, hat keine Vorstellung von dem, was sie machen will, (dieß sieht man daraus, daß Spinnen, welche man alle Eyern durch die Sonne ausbrüten ließ, und welche nie ein Netz gesehen haben, dennoch eben so gut wie alle andere ihr Netz weben) aber in ihrem Zustande, dessen sie durch Gefühl inne werden, liegt der Grund ihrer Wirkung. Das neugeborne Kind, welches der Mutter Brust sucht, hat keine Vorstellung vom Säugen, aber ein Gefühl treibt es dazu an. Darum nennen wir auch diese Triebe blind, weil bey ihnen keine Einsicht durch Erkenntniß des begehrten Objects statt findet.

Der Instinkt gehört nach dem, was wir oben vom Begehrungsvermögen gesagt haben, demselben an.

Der Mensch hat so wie das Thier, animalische Triebe, nur hat er deren weit weniger und sie finden sich bey ihm nicht in dem Grade der Vollkommenheit, als wir sie bey den Thieren antreffen. Die Natur hat ihm weniger Fesseln angelegt, weil sie es ihm leichter

machen wollte, sich zur Freyheit der Willkür zu erheben. Ferner geschieht die Befriedigung dieser Triebe bey den Thieren blind, da bey dem Menschen gemeiniglich Verstand hinzu kömmt.

Endlich finden wir auch, daß der menschliche Instinkt im umgekehrten Verhältniß mit der Vernunftcultur zu- und abnimmt. Das Kind hat mehrere und stärkerwirkende Instinkte, als der Erwachsene, und der rohe Wilde mehr, als der cultivirte Mensch.

Der animalische Grundtrieb ist der obenerwähnte Trieb nach Genuß; er findet bey allen endlichen lebenden Wesen Statt, und ist die Grundlage alles sinnlichen Begehrens. Man muß nur den Ausdruck Genuß nicht zu enge nehmen, und ihn bloß positiv auf die Erhaltung der Gefühle von Lust erstrecken, denn das Aufheben eines Gefühls von Unlust gehört auch zu denselben. Die abgeleiteten formalen animalischen Triebe sind der Trieb zur Thätigkeit überhaupt, ohne welche kein Leben Statt findet, und der Trieb zur Ruhe, ohne welchen die mannigfaltigen Anreitzungen zur Thätigkeit das Leben zerstören, die Maschiene aufreiben würden. Aus dem Triebe zur Thätigkeit entspringt der Trieb der äußern Freyheit oder der Trieb, äußern Zwang aufzuheben, den man auch den Thieren beylegen muß. Der Löwe strebt das eiserne Gitter seines Käfigs zu zerbrechen; ferner der Trieb nach Wechsel, weil ohne diesen die Thätigkeit abnehmen würde; er äußert sich durch das Gefühl der Langenweile.

Die animalischen materialen Triebe beziehen sich entweder auf die Erhaltung des Individuums oder auf die der Gattung. Zur Erhaltung des Individuums fin-

den sich in dem Menschen folgende Instinkte: 1. Der Trieb nach den nothwendigen Nahrungsmitteln, nach Speise und Trank, die Gefühle, welche hierbey ins Spiel kommen, sind Hunger und Durst. 2. Der Trieb, das was von genommenen Nahrungsmitteln nicht vom Körper verbraucht wird, aus demselben wieder wegzuschaffen. 3. Der Trieb, sich des Schädlichen, das dem Magen gegeben worden ist, auf dem kürzesten Wege wieder zu entledigen; er äußert sich durch Eckel und Erbrechen. 4. Der Trieb zu athmen; 5. der Trieb, das Schmerz- oder Gefahrdrohende durch schnelle Bewegung des Körpers zu entfernen; dahin gehört der thierische Schauer, das Verschließen der Augen, wenn etwas einzudringen droht, das Niesen u. s. w. 6. Der Trieb zur freyern Bewegung des Körpers, der sich durch Dehnen, Strecken u. s. w. äußert.

Zu diesen Trieben sind auch diejenigen zu rechnen, wodurch man angetrieben wird, gewisse Dinge zu sich zu nehmen, um einen kranken Zustand zu heben, der sehr oft bey Kranken sich einfindet, z. B. Appetit auf salzige oder saure Dinge.

Was die Erhaltung der Gattung betrifft, so hat die Natur dem Menschen zu diesen Zweck zwey Triebe gegeben, den Geschlechtstrieb, um ein Junges seiner Art zu erzielen, und den Älterntrieb (den Trieb der Kindesliebe) um dasselbe zu erhalten.

Es gibt einige Thierarten, welche einen Trieb zur Geselligkeit besitzen, andere, denen dieser Trieb mangelt; zu den ersten gehören z. B. die Bienen, Ameisen, Schafe u. s. w. zu den andern die Löwen, Tieger u. s. w. Hat der Mensch nun einen Trieb zur Geselligkeit oder nicht? Hier findet sich die seltsame Er-

scheinung, daß der Mensch durch einen Hang zur Geselligkeit angetrieben wird, sich mit andern zu einer Gesellschaft zu vereinigen, weil er in einem solchen Zustande seine Menschheit d. i. die Fähigkeit, seine Naturanlagen zu entwickeln mehr fühlt; so bald aber der Mensch in Gesellschaft mit andern sich findet, entsteht in ihm der Hang sich zu isoliren, weil er den Trieb hat, alles nach seinem Sinne einrichten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits auch zum Widerstande gegen Andere geneigt ist. Man sieht bald ein, daß die Natur durch diese ungesellige Geselligkeit, die sie in den Menschen legte, und wodurch er sich vor allen andern Thieren auszeichnet, welche entweder gesellig oder ungesellig sind, noch einen ganz andern Zweck, als bey den Thieren gehabt hat, wo die Geselligkeit oder Ungeselligkeit sich bloß auf Erhaltung und Sicherheit der Individuen selbst oder andere Thiergattungen bezieht. Es muß daher von dieser ungeselligen Geselligkeit des Menschen, als von Etwas ihm eigenthümlich zukommenden gehandelt werden.

Dem Menschen kommen nähmlich auch als Menschen besondere Triebe zu, und diese werden, weil sie nicht in seinem Körper, sondern in seinem Seelenvermögen ihren Grund haben, geistige Triebe genannt. Die Grundvermögen der Seele sind: Erkenntnißvermögen, Gefühlvermögen und Begehrungsvermögen. Das Gefühlvermögen kann keine Triebe haben, weil es leidend ist, und der Trieb Thätigkeit voraussetzt; wir werden also solche Triebe nur im Erkenntniß- und Begehrungsvermögen antreffen; man theilt sie daher auch in Erkenntniß- und Willenstriebe. Sie sind ihren ersten

Wirkungen nach gleichfalls blind, und werden bloß durch äußere Veranlassungen geweckt; daß auch in dem Menschen die Triebe durch Lust und Unlust ihre Wirksamkeit äußern, und daß also auch der Mensch in Rücksicht der ihm eigenthümlichen Triebe eben so wie die Thiere nach Genuß streben wird, daß folglich Selbstliebe die Quelle aller seiner Handlungen aus Naturtrieb seyn muß, wird wohl niemand läugnen; es kömmt jetzt nur darauf an, das charakteristische Merkmahl aufzufinden, worin sich die menschlichen Triebe von den bloß thierischen unterscheiden; und da wir, wie oben gezeigt worden, bey Betrachtung der Triebe den Begriff des Zwecks im Auge behalten müssen, so werden wir die Frage so stellen können: was hat die Natur mit dem Menschen für einen besondern Zweck, der bey den übrigen Thiergattungen nicht statt findet, und zu dessen Erreichung sie ihm also auch eigenthümliche Triebe geben mußte? Man sieht bald ein, daß Genuß, dessen Summe wir mit dem Nahmen Glückseligkeit belegen, nicht der besondere Zweck der Natur mit dem Menschen seyn könne; denn einmahl strebt das Thier eben so gut, als der Mensch nach Genuß, und sodann muß, wenn man beyde in Rücksicht auf Glückseligkeit vergleicht, der Mensch den Thieren weit nachstehen, denn es treffen ihn alle die Übel, denen die Thiere von Natur unterworfen sind, Krankheit, Körperschmerz, Pest, Hunger, Durst, Frost, Hitze, Wassergefahr, Anfall von großen und kleinen Thieren, nur mit dem Unterschiede, daß die Natur die Thiere gegen diese Übel besser mit Schutz und Hülfe versorgt hat, da hingegen der Mensch in dieser Hinsicht bloß Verstand erhielt, um sich dergleichen Mittel zu verschaffen; ferner lebt das Thier bloß

in der Gegenwart, da hingegen der Mensch sein Daseyn über die Dauer des Augenblicks verlängert, und also sowohl durch Besorgnisse für die Zukunft und durch leere Wünsche, als auch durch Reue über die Vergangenheit gequält wird, Qualen, welche das Thier nicht kennt; auch wird der Mensch, durch die Gebrechlichkeit seiner Vernunft in manche Plagen und Übel gestürzt, welchen das Thier, durch den Instinkt sicher geleitet, entgeht.

Aus diesen Gründen ergibt sich, daß die Natur mit dem Menschen noch einen andern Zweck, als die Glückseligkeit desselben gehabt hat, und dieser ist kein anderer, als die Entwickelung der in ihm liegenden Anlagen, oder die Cultur derselben. Bey den Thieren erreicht jedes Individuum mit unbedeutenden Abweichungen die Vollkommenheit, welcher die Gattung, zu der es gehört, überhaupt fähig ist; eine Spinne ist ungefähr eben so geschickt, wie die andere, ein Hühnerhund ungefähr eben so klug, als der andere; die Unterschiede, welche statt finden, sind unbedeutend; ganz anders verhält es sich mit dem Menschen, dieser erscheint bey seiner Geburt in einem weit unvollkommnern Zustande, als das neugeborne Thier, aber nach und nach tritt er aus diesem Zustande heraus, und schreitet von Vollkommenheit zu Vollkommenheit durch Entwickelung und Ausbildung der in ihn gelegten Anlagen, fort; diese Cultur ist der Zweck der Natur, und zwar nicht sowohl mit dem einzelnen Menschen, als vielmehr mit der Menschengattung im Ganzen und Großen. Bey den Thieren kann ein Individuum als Repräsentant seiner Gattung angesehen werden, und seine Vollkommenheit die Vollkommenheit der Gattung

in Beziehung auf Geisteskräfte darstellen; dieß kann man aber von keinem Menschen sagen; die Cultur eines einzelnen ist bey Beurtheilung der Entwickelung der Menschengattung allerdings in Betracht zu ziehen, kann aber nie als Repräsentant der gesammten Cultur angesehen werden. Ferner fällt folgender Unterschied zwischen Menschen und Thieren in die Augen. Die Cultur der vorhergehenden Thiergattung hat auf die Cultur der jetztvorhandenen keinen Einfluß, so wie diese wiederum nicht auf die nachfolgende wirkt; bey der Menschengattung hingegen kann die jetzt lebende Generation die Cultur der vorhergehenden zu ihrer Ausbildung benutzen, und unsere Nachkommen werden hinwiederum durch die Staffel unserer Cultur zu einer höhern sich emporschwingen können.

Diese Triebe nun, welche dem Menschen eigenthümlich zukommen, und wodurch die Natur seine Cultur beabsichtigt, sind geistig, und wir können daher bey ihrer nähern Bestimmung die oben von uns gegebene Eintheilung der geistigen Triebe in Erkenntniß- und Willenstriebe zum Grunde legen.

Was die Erkenntnißtriebe betrifft, so gehören dazu: 1) der Trieb zu wissen, oder seine Erkenntnisse zu erweitern, dem gewöhnlich die Neugierde vorausgeht. Die Neugierde unterscheidet sich nähmlich vom Wissenstriebe dadurch, daß jene nur neue Vorstellungen fordert, dieser aber nach Erkenntnissen strebt. Die Neugierde wird durch das Gefühl der Leere im innern Sinn (Langeweile) gewirkt. Der Wissenstrieb gehört dem Verstande an. Die Neugierde kömmt auch einigen Thieren, der Nachtigall, den Affen u. s. w. zu; der Mensch allein hat Wißbegierde. — 2) Der Nach-

forschungstrieb, der zum Zweck hat, die Ursachen der Erscheinungen zu erforschen. Er zeigt sich später, als die Neugierde und der Wissenstrieb. Das Kind frägt eher: was ist das, als: warum ist es so? 3) Der Trieb zur Ordnung (systematischen Verknüpfung) unserer Erkenntniß; dieser Trieb zeigt sich am spätesten. 4) Der Trieb, seine Vorstellungen Andern mitzutheilen; weil dieß der einzig mögliche Weg ist, das bloß Subjective vom Objectiven zu unterscheiden, und sich der Wahrheit, als den letzten Grad alles unseres Erkennens, zu nähern. Alle diese genannten Triebe sind nicht anders, als der Trieb zur Thätigkeit, auf die Erkenntnißkräfte angewandt.

Wir haben in der Lehre vom Erkenntnißvermögen gesehen, daß die Vernunft eine eigenthümliche Art von Vorstellungen erzeugt, welche wir mit dem Nahmen der Ideen belegen, und die das Eigenthümliche haben, daß sie aufs Unendliche gehen. Durch sie bekömmt das menschliche Erkenntnißvermögen einen Trieb, die Sphäre seiner Erkenntnisse bis ins Unendliche zu erweitern, in der Reihe der Ursachen bis zum letzten aufzusteigen, und das All der Erkenntnisse zu einem Ganzen zu vereinigen.

Die Natur will dadurch nichts weiter bewirken, als daß der Mensch unaufhörlich in der Entwickelung seiner Erkenntnißkräfte fortschreite. Diesen Zweck aber wird der Mensch erst sehr spät inne, und daher hält er das Unendliche, welches ihm, wenn es gefunden wäre, Ruhe verschaffen würde, für etwas für ihn zu findendes, und da er es, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht in der Erfahrung suchen kann, so entsteht in ihm

der Hang, das Übersinnliche zu erkennen, und er verfällt in metaphysische Träumereyen.

So wie nun der Trieb zur Thätigkeit sich in Beziehung auf die Erkenntnißkräfte äußert, so gilt dieß auch vom Hange zur Ruhe, und das Befolgen von Autoritäten, das Nachbethen, die oberflächigen, seichten Erkenntnisse sind Wirkungen dieses Hanges.

Theils um die Cultur der Erkenntnißkräfte zu befördern, theils um die in ihm liegenden practischen Anlagen zu entwickeln, hat der Mensch einen Trieb zur Geselligkeit, der zu den Willenstrieben gehört, erhalten. Allerdings macht die längere Hülfsbedürftigkeit des Kindes, (die bey den Menschen weit größer und anhaltender ist, als bey den übrigen Thieren), es schon nothwendig, daß wenigstens Ältern und Kinder eine längere Zeit zusammen bleiben müssen, und es kann hierdurch der in dem Menschen liegende Trieb zur Geselligkeit leichter entwickelt werden, aber die Älternliebe ist doch von dem Triebe zur Geselligkeit wesentlich unterschieden. Auch kann die Vorstellung, den Gefahren, womit äußere Gegenstände, Raubthiere, Überschwemmungen u. s. w. drohen, besser in Gesellschaft mit andern verbunden, Widerstand leisten zu können, dazu beytragen, den Trieb zur Gesellschaft zu verstärken, allein diese Vorstellung ist weder der Grund des Hanges sich in Gesellschaft zu vereinigen, noch hat die Natur den Zweck allein vor Augen gehabt, da sie dem Menschen den Trieb zur Geselligkeit ertheilte. — Bey der geringsten aufmerksamen Betrachtung wird man inne, daß nur in Gesellschaft die geistigen Anlagen des Menschen entwickelt werden können; durch Vertheilung der Geschäfte wird die gehörige Muße gewonnen, durch

Vereinigung mehrerer Wesen von verschiedenen Anlagen können größere Dinge bewirkt werden; durch die Gesellschaft entsteht das Bedürfniß, sich andern mitzutheilen, und so wird die Sprache erfunden, welche ein nothwendiges Erforderniß ist, um in dem Menschen die Schranken der bloßen Thierheit zu zerbrechen. Durch die gegenseitige Mittheilung bereichert sich einer mit den Schätzen der Ausbildung des andern; durch die Gesellschaft werden wir genöthigt, auch die Zwecke anderer unter unsere Zwecke aufzunehmen, den Egoismus in Pluralismus zu verwandeln, ein mächtiger Schritt zur Moralität; in der Gesellschaft entwickelt sich der Trieb zu gefallen; das Wohlgefallen am Reitz und sodann an Schönheit wird erzeugt, wodurch gleichfalls die Bande des thierischen Sinnengenusses, welche den rohen Menschen fesseln, gelüftet werden.

Aus diesem Triebe zur Geselligkeit entwickeln sich nun noch andere Willenstriebe.

Der Mensch, dem es obliegt, zur Erreichung seiner Zwecke sich selbst Mittel zu verschaffen, muß mit Überlegung handeln, dazu hat ihm nun die Natur einen eigenen Trieb gegeben, nähmlich sich und seinen Zustand mit andern Menschen und deren Zuständen zu vergleichen, um herauszubringen, welcher den Vorzug verdiene; man kann diesen Trieb den Trieb der vergleichenden Selbstliebe nennen. Die Anlage zu diesem Triebe liegt in dem Menschen selbst, und ist ihm angeboren, sie entwickelt sich aber erst in der Gesellschaft. Er dient zur Entwickelung des Menschen als Intelligenz, aber nicht in sittlicher Rücksicht, und ist die Quelle der Eifersucht, des Neides, der Nebenbuhlerey und Schadenfreude.

So bald der Mensch in Gesellschaft lebt, so kann es nicht fehlen, daß der Wille der Andern nicht immer mit dem seinigen übereinstimmt, und daß er also manchen Zwang erfahren muß, dadurch wird in ihm der Trieb zur Freyheit rege, der unter allen geistigen Trieben am Naturmenschen der heftigste ist. Der Freyheitstrieb entsteht nicht erst durch die Gesellschaft, und ist kein Product der Cultur, sondern er ist dem Menschen angeboren, kann sich aber nicht eher äußern, als bis er eingeschränkt wird, und dieß geschieht, wenn der Mensch mit andern in Verbindung lebt. Auch bey diesem Triebe war die Ausbildung des Menschen Absicht der Natur. Ohne diesen Trieb würden die Menschen, gleich den Schafen, dem despotischen Willen einzelner weniger Oberherren gehorchen, sie würden also ihre Individualität ganz verlieren, und daher auch in Rücksicht ihrer Moralität nicht cultivirt werden können, denn zu derselben wird eigene freye Gesetzgebung, nicht bloßes gehorchen fremder Gesetze erfordert. So entsteht aber ein beständiger Antagonismus zwischen dem Herrschertriebe des Oberherrn, der eine Einheit aller Willen dadurch zu bewirken strebt, daß er alle dem seinigen unterwirft, und zwischen dem Freyheitstriebe der Einzelnen, wodurch jeder so viel als er kann, vom Zwange abzustreifen sucht, und so viel als nur möglich von seiner persönlichen Freyheit zu retten bemüht ist. Dieser Antagonismus dient offenbar zur Entwickelung der in dem Menschen liegenden Anlagen. Zwar wird dieser Trieb, je weiter der Mensch vom Naturzustande sich entfernt, immer schwächer; weil durch die zunehmende Cultur des Menschen, in ihm eine Menge neuer Bedürfnisse entstehen, welche andere

Triebe erwecken, die dem Triebe der Freyheit dadurch entgegenwirken, daß der Mensch nur in der Verbindung mit andern die Befriedigung derselben erwarten kann; allein so sehr auch dieser Trieb unterdrückt werden mag, so kann er doch nie ganz ausgerottet werden, und bricht oft lang verhalten, wie ein verzehrendes Feuer aus.

Beyde Triebe, der Trieb zur Geselligkeit und der zur persönlichen Freyheit (welche beyde zusammengenommen, die ungesellige Geselligkeit der Menschen machen, von der oben die Rede war) sind die Quellen des bürgerlichen Vereins; denn da es, wenn der Mensch in Gesellschaft tritt, nicht zu vermeiden ist, daß ihm von andern, wenigstens seiner Meinung nach, Unrecht geschehe, so entspringt daraus der Trieb sich zu rächen, d. h. dem andern, wegen eines von ihm erlittenen Unrechts Übel zuzufügen. Die Befriedigung dieses Triebes muß in den meisten Fällen so beschaffen seyn, daß der, an welchem Rache geübt wird, sich nun für beleidigt hält, und seiner Seits auf Rache sinnt. So entspringt ein Krieg der Einzelnen gegen Einzelne dessen schreckliche Folgen das Verlangen herbeyführen, in einen solchen Zustand zu treten, wo die Freyheit jedes Einzelnen durch allgemeine Gesetze und deren kräftige Handhabung geschützt wird. Der sinnliche Antrieb des Hasses gegen den, der uns Unrecht gethan hat, kann also den Rechtsbegriff vorbereiten, und so zur Entwickelung der moralischpractischen Vernunft beytragen.

Der Trieb zur Freyheit bezieht sich äußerlich nur auf etwas Negatives, nähmlich nicht dem Zwange eines Andern unterworfen zu seyn. Da aber der Mensch bald inne wird, daß er zur Erreichung seiner Zwecke an-

derer Menschen als Mittel bedarf, so wird auch das Bedürfniß in ihm erwachen, die Mittel zu erhalten, wodurch er die Neigungen Anderer in seiner Gewalt bekommen kann, um sie als Werkzeuge seines Willens zu brauchen. Hierauf gründen sich Triebe, welche nur durch die Gesellschaft entspringen, aber etwas Positives zum Zweck haben. Man kann auf den Menschen nur auf eine dreyfache Weise Einfluß haben, entweder durch ihre Meinung, oder durch Furcht, oder durch ihr eigenes Interesse. Was die Meinung betrifft, so ist sie entweder Achtung oder Wohlgefallen, die erstere gibt den Ehrtrieb; das andere die Eitelkeit; der Trieb sich furchtbar zu machen, bringt das Streben nach Gewalt hervor, und wird Herrschertrieb genannt. Um das Interesse Anderer befriedigen zu können, wird Vermögen, Geld erfordert, wodurch also der Trieb nach Reichthum entspringt.

Alle diese genannten Triebe dienen zur Cultur des Menschen, in so fern sie ihn zwingen, auf Mittel zu denken, wie er sie befriedigen will; aber auch in dem Gefolge der dadurch erlangten Wirkungen finden sich eine Menge Hülfsmittel zur Ausbildung des Menschen. Der Ehrtrieb kann der Analogie gemäß die Achtung für uns selbst, welche ein Product der moralischen Vernunft ist, vorbereiten; die Eitelkeit, oder das Streben zu gefallen, wird die Mutter der schönen Künste, der Herrschertrieb spannt die Kräfte des Einzelnen an, um den natürlichen Widerstand der andern zu besiegen, und ist die Quelle von mancherley bürgerlichen Einrichtungen, vorzüglich vom Unterschiede der Stände, wodurch die Entwickelung sehr befördert wird, und der Reichthum dient als Mittel der

Austauschung der verschiedenen Producte des Fleißes, zur Vervollkommnung der letztern, aber auch zum Gewinnen der Muße, indem nicht jeder gezwungen ist, seine ganze Zeit auf die Erwerbung und Hervorbringung der zu seiner physischen Existenz nothwendigsten Erfordernisse zu verwenden.

Die Menge von Trieben, welche in dem Menschen sich finden, und die ihn zur Thätigkeit reitzen, würden seine physische Existenz bedrohen, indem sie die Lebenskraft erschöpfen würden, darum ist allen diesen Trieben ein anderer Trieb gegenüber gestellt, welcher sie mäßigt, das ist der Trieb zur Ruhe. Hang zur Ruhe, ohne vorhergehende Arbeit, wird Faulheit genannt. Man könnte Faulheit von Trägheit unterscheiden, und unter letztere, analog mit dem Sprachgebrauche in der Physik, Mangel an eigener Kraft aus einem Zustande in den andern überzutreten, verstehen.

Man kann die im Vorhergehenden aufgezählten Triebe des Menschen unter zwey Titel bringen: diejenigen, welche sich auf den Menschen, als lebendes Wesen (Thierheit) beziehen; diejenigen, welche auf ihn als vernünftiges Wesen (Menschheit) Bezug haben; hierzu kommen nun noch diejenigen Anlagen, welche ihn als sittliches Wesen (seine Persönlichkeit) angehen. Man muß nicht glauben, daß die beyden letztern zusammenfallen, denn man kann sich ein erkennendes vernünftiges Wesen denken, das keine freye Willkür hat. — Die Triebe, welche die Thierheit des Menschen angehen lassen, sich unter den allgemeinen Titel der physischen oder mechanischen Selbstliebe bringen; die, welche die Menschheit

angehen unter dem Titel der vergleichenden Selbstliebe; diejenige Anlage, (denn der Ausdruck Trieb ist hier nicht recht passend) welche die Persönlichkeit des Menschen angeht, ist das moralische Gefühl, wovon weiter unten geredet werden wird.

Von dem sinnlichverständigen Begehren des Menschen insbesondere.

Wir haben schon im Vorhergehenden die Bemerkung gemacht, daß der Mensch zwar zu gewissen Zeiten bloß blindes Begehren äußert, und darin mit den Thieren übereinstimmt, daß er aber, und zwar in den meisten Fällen, auch Willen zeigt, d. h., daß bey seinem Begehren sein Verstand sich wirksam beweist, indem er sich das begehrte Object als Zweck denkt, und die zu diesem Zweck führenden Mittel aufsucht. Dieser Wille nun kann doppelt gedacht werden; entweder wird dem Verstande der Zweck anderweitig gegeben, und er hat sich bloß mit Aufsuchung der Mittel zu beschäftigen, oder der Zweck wird auch durch die Vernunft selbst vorgestellt. Wird der Zweck anderweitig gegeben, so ist dieß nur dadurch möglich, daß ein Gefühl der Lust oder Unlust vorhergeht, wodurch das Begehren bestimmt wird. Diese Lust oder Unlust wird durch Einwirkung des Objects hervorgebracht, und entspringt also nicht aus Selbstthätigkeit, daher wird das auf sie beruhende Begehren **sinnlich** genannt.

Daß der Mensch ein sinnlichverständiges Begehrungsvermögen hat, ist außer Zweifel; er setzt sich die-

sem zu Folge den Zweck, so viel angenehme Gefühle als möglich zu haben, deren Summe man in dem allgemeinen Nahmen Glückseligkeit begreift. Der Mensch strebt also als sinnlichverständiges Wesen nach Glückseligkeit. Diese Behauptung widerstreitet dem nicht, was wir oben von den Zwecken der Natur mit dem Menschen gesagt haben; man muß einen Unterschied machen zwischen dem was die Natur mit dem Menschen will, und dem, wodurch sie dieß erreicht. Der Mensch kann sinnlich nur durch Gefühle von Lust und Unlust zum Begehren bestimmt werden, und die Natur kann auch die Zwecke, welche sie mit ihm als Naturwesen vor hat, auf keinem andern Wege erreichen; allein eben dadurch ist das, was den Menschen zum Handeln bestimmt, und das, was die Natur durch diese Handlungen aus ihm machen will, wohl von einander zu unterscheiden.

Die allgemeinen Naturgesetze des sinnlichen Begehrens sind: der Mensch begehrt das, was ihm Lust macht oder verspricht; er verabscheuet das, was ihm Unlust verursacht, oder wovon er sie erwartet; er zieht das vor, was ihm entweder die größere Lust, oder die geringere Unlust verspricht. Mit dem Grade des Gefühls steht die Stärke des Begehrens und Verabscheuens in gleichem Verhältniß. Bey mehreren Begierden, welche nicht mit einander bestehen können, hat diejenige, welche mit stärkerem Gefühle von Lust oder Unlust verbunden ist, die Oberhand.

Die Befriedigung der Begierde erweckt Lust, die Nichtbefriedigung derselben Unlust. So lange also die Begierde noch nicht befriedigt ist, findet Unlust statt, und diese treibt den Menschen an, aus dem vorhandenen

Zustande herauszugehen, und erregt also die Thätigkeit in ihm.

Es ergibt sich leicht aus dem Gesagten, daß man die Lust oder Unlust, welche aus Ursache vor der Begierde hergeht, mit der nicht verwechseln muß, welche als Wirkung aus der befriedigten oder nicht befriedigten Begierde entspringt.

Das Verhältniß zu Etwas, dessen Nichtvorhandenseyn für uns, uns Unlust verursacht, heißt ein Bedürfniß. Alles sinnliche Begehren setzt Bedürfnisse voraus; bey den blinden Trieben wird dieß Bedürfniß nicht deutlich vorgestellt, wie z. B. bey dem Kinde, welches die Brust der Mutter sucht, oder wenn man im Schlafe seine Lage ändert. Man theilt die Bedürfnisse dem Gegenstande nach, worauf sie sich beziehen, in körperliche und geistige; ihrem Ursprunge nach in natürliche oder angeborne, und in käufliche oder erworbene. Verbindet man beyde Eintheilungen zusammen, so erhält man folgende Arten: natürliche körperliche, künstliche körperliche, natürliche geistige, künstliche geistige.

Die natürlichen körperlichen Bedürfnisse werden durch die angebornen körperlichen Triebe erzeugt, und beziehen sich, wie wir oben gezeigt haben, entweder auf die Erhaltung des Individuums oder der Gattung. Was dahin zu rechnen sey, ist dort weitläuftig angegeben. Anfänglich finden diese Bedürfnisse ohne Kenntniß des Gegenstandes und der Mittel statt, und sind dann ein blindes Sehnen, sie wirken als Instinkt, späterhin verwandelt sich dieser in eine verständige Begierde, in so fern der Mensch erkennt, was er

begehrt, auf welche Weise seine Begierde zu befriedigen ist.

Die künstlichen körperlichen Bedürfnisse entspringen entweder dadurch, daß man durch Vorstellungen oder Gewohnheiten die urspringlichen Naturtriebe modificirt, oder dadurch, daß man durch Gewohnheit ganz neue Bedürfnisse erzeugt. Zu den ersten gehört z. B. das Bedürfniß geistiger Getränke, gewürzhafter Speisen u. s. w.; zu den andern: das Tabakrauchen und Schnupfen, das Betelkauen u. s. w.

Die natürlichen geistigen Bedürfnisse beruhen auf angebornen geistigen Trieben, welche im vorhergehenden Abschnitte aufgezählt worden sind. Sie haben das Eigenthümliche, daß mit ihrer Befriedigung die geistige Kraft, worauf sie beruhen, gestärkt wird, so daß dadurch das Gefühl des Bedürfnisses um so mehr an Stärke zunimmt, wenn der Fall eintritt, daß diese Kraft zur Thätigkeit geweckt wird, und es an Gelegenheit fehlt, sie in Wirksamkeit zu setzen. So wächst die Wißbegierde mit der Zunahme der Erkenntnisse; der Trieb nach systematischer Ordnung, je öfter wir ihn befriedigt haben; der Hang zur Gesellschaft, je länger wir in derselben lebten u. s. w.

Die erworbenen geistigen Bedürfnisse entspringen größten Theils aus dem Umgange mit Andern; dadurch werden die in uns liegenden Anlagen theils entwickelt und vervollkommnet, theils modificirt und verändert; auch Gewohnheit spielt hierbey eine große Rolle. Zu den erworbenen geistigen Bedürfnissen sind zu rechnen: das Bedürfniß der Lectüre, der Beschäftigung mit gewissen Wissenschaften, mit Producten der Kunst u. s. w.

Eintheilung der Begierden.

Das, was durch die Begierde wirklich gemacht werden soll, heißt das Object oder der Gegenstand derselben. Hieraus folgt, daß bey jeder Begierde ihr Gegenstand nicht als wirklich vorgestellt werden kann. Der Fall, daß ich begehren kann, in einem gewissen Zustande zu beharren, scheint dagegen zu streiten; allein er scheint es auch nur, denn die Fortdauer des Zustandes ist ja offenbar etwas Zukünftiges und also noch nicht vorhanden.

Man nennt eine Begierde dunkel und unbestimmt, wenn der Gegenstand derselben nicht deutlich und bestimmt gedacht worden; ihr gegen über stehen die deutlichen und bestimmten Begierden. So entstehen gewöhnlich in der ersten Zeit der Mannbarkeit beym männlichen und weiblichen Geschlechte dunkle und unbestimmte Begierden. Eine Begierde heißt leer oder chymärisch, wenn das Entstehen des Objects nicht durch die Kräfte des Subjects möglich ist, dieß findet z. B. Statt, wenn der Gegenstand an sich unmöglich ist, oder wenn seine Wirklichkeit von zufälligen Ereignissen abhängt. Wer sich sehnt, zu wissen, was jenseits des Grabes sich finde, ist im ersten Falle; wer aber begehrt, das große Los zu gewinnen, im zweyten. Eine Begierde heißt todt, wenn sie nicht stark genug ist, die Kräfte zur Hervorbringung des Objects in Thätigkeit zu setzen, also nicht in Handlungen übergeht; sie heißt lebendig, wenn dieß geschieht.

Der Ausdruck Hang (propensio) wird in weiterer und engerer Bedeutung gebraucht. In weiterer Bedeutung versteht man darunter die habituelle Gemüthsstimmung, wodurch das Subject leichter etwas empfängt oder in Thätigkeit gesetzt wird. So spricht man wohl von einem Hange zur Freude, zur Traurigkeit. In engerer Bedeutung, und dieß ist die gewöhnlichere, bezieht man ihn aufs Begehrungsvermögen, und versteht darunter diejenige habituelle Stimmung desselben, wodurch dem Subject das Entstehen einer gewissen Begierde erleichtert wird. Er hat Hang zum Trunk, heißt: er ist in einer solchen habituellen Stimmung, daß die Begierde zum Trinken sehr leicht in ihm entsteht. Der Hang bezieht sich also auf ein mögliches Begehren, das für die Menschheit selbst als zufällig betrachtet wird. Er kann angeboren und erworben seyn, und dadurch unterscheidet er sich von der Anlage, welche stets angeboren seyn muß.

Eine dauernde habituelle Begierde heißt Neigung (inclinatio); so sagen wir: der Mann fühlt Neigung für dieses oder jenes Mädchen; oder sie hat eine große Neigung sich zu putzen.

Erreicht eine Begierde eine solche Stärke, daß dadurch der freye Gebrauch der Vernunft gehindert wird, so nennt man sie Leidenschaft. Leidenschaften sind das unter den Begierden, was die Affecten unter den Gefühlen sind, in so fern beyde die freye Überlegung stören; sie unterscheiden sich aber darin von einander, daß die Leidenschaften dauernd, die Affecten schnell vorübergehend sind. Der Zorn, ein Affect, ist von kurzer Dauer; der Haß, eine Leidenschaft, ist fortwährend.

Der Affect hindert die Vernunft, das Gefühl mit andern Gefühlen in Gleichgewicht zu bringen; die Leidenschaft hindert sie, die vorhandene Neigung in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen. Der Zorn hindert die Vernunft auch auf andere Gefühle, als das des Mitleids, der Schicklichkeit u. s. w. Rücksicht zu nehmen; der Haß hindert die Vernunft am Vergleichen der Neigung, andern übel zu wollen, mit der, andern gefällig zu seyn, um von ihnen eben dasselbe zu erwarten, mit der Neigung, die Bestimmung Anderer bey unserer Handlungsweise u. s. w. zu erhalten. — Da man den Thieren die Vernunft abspricht, so kann man ihnen auch keine Leidenschaften beylegen, und in der That nennt man auch die heftigste Neigung bey ihnen, z. B. die zur Geschlechtsvermischung, nicht Leidenschaft.

Die Benennung Leidenschaft, so wie auch die lateinische passio animi ist sehr schicklich, weil bey ihnen der Mensch die Herrschaft über sich selbst verliert, und von der Begierde als Sclav l e i d e n d fortgeschleppt wird.

Man bezeichnet mehrere Leidenschaften im Deutschen mit Sucht, (Herrschsucht, Habsucht, Rachsucht, Ehrsucht) von Seuche, Krankheit, weil sie mit Recht zu den Krankheiten des Gemüths, in moralischer Hinsicht, gezählt werden.

Den Unterschied zwischen leidenschaftlichen Neigungen und Leidenschaften, wie auch die verschiedenen Arten der letztern, wollen wir weiter unten in einem eigenen Abschnitte angeben.

Aus dem Triebe, so wie aus dem Hange entspringen die Begierden, und aus den Begierden die Neigungen und Leidenschaften.

Eine andere Eintheilung der Begierden ist die in formale und materiale; die erstern beziehen sich auf die Bedingungen, unter welchen wir unsere Begierden überhaupt befriedigen können; die andern gehen auf bestimmte Gegenstände. Die Formalen Begierden sind wieder von doppelter Art, entweder negativ oder positiv. Die erstere bezieht sich auf die negative Bedingung (conditio sine qua non) die Befriedigung unserer Begierden überhaupt, nähmlich auf die äußere Freyheit, eine Begierde, die aus dem allgemeinen Triebe zur Thätigkeit erwächst; die andern auf die Mittel unsere Zwecke zu erreichen, welches wir mit dem allgemeinen Nahmen Vermögen in der weitesten Bedeutung bezeichnen, und welches überhaupt darin besteht, daß wir andere Menschen zum Beystande bey Befriedigung unserer Begierden gebrauchen. Sie zerfallen, wie oben bey den Trieben gezeigt worden ist, in die Begierde nach Ehre, Gewalt und Geld. Die materialen Begierden beziehen sich entweder auf eine Art Objecte im Allgemeinen, wie zum z. B. die Begierde zum andern Geschlechte überhaupt, oder auf ein bestimmtes Object, wie z. B. die Begierde zum Genuß einer bestimmten Person des andern Geschlechts. Die letzteren Begierden entstehen entweder dadurch, daß wir von diesem Gegenstande allein die beste Befriedigung erwarten, oder daß uns die Befriedigung durch diesen Gegenstand zur Gewohnheit geworden ist.

Von den Neigungen und Leidenschaften insbesondere.

Kant will in seiner Anthropologie leidenschaftliche Neigung und Leidenschaft, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauche für ein und dasselbe gehalten werden, getrennt wissen. Ihm zu Folge kommen beyde zwar darin überein, daß sie uns der Herrschaft über uns selbst berauben, und den freyen Gebrauch der Vernunft hemmen; sie unterscheiden sich aber darin von einander, daß die leidenschaftlichen Neigungen sich bloß auf Sachen beziehen, die Leidenschaften hingegen auf Menschen gerichtet sind, und auch nur durch diese befriedigt werden können. Dieser Unterscheidung gemäß, muß man also von leidenschaftlicher Neigung zur Jagd, zum Spiel, zum Trunk, zur Faulheit u. s. w. reden, hingegen Ehrsucht, Rachsucht u. s. w. Leidenschaften nennen.

Die Eintheilung der Neigungen und Leidenschaften muß auf der der Begierde beruhen, weil sie aus diesen entspringen; und wir werden also hier um so kürzer seyn können.

Der Quelle nach theilt man die Neigungen und Leidenschaften in natürliche (angeborne) und erworbene. Jene haben ihren Grund in angebornen Trieben und Bedürfnissen, bey diesen wird das Bedürfniß erst in der Gesellschaft und durch die Cultur entwickelt.

Da allem sinnlichen Begehren das Streben zum Grunde liegt, Lust zu genießen und Unlust zu ent-

fernen, so ergibt sich daraus eine allgemeine Neigung zum Genuß, aus welcher sich die Neigung zum Wohlleben entwickelt. Das Wohlleben ist doppelt, entweder betrifft es Genuß in engerer Bedeutung, woraus nun die Neigungen zur Üppigkeit, Schwelgerey, Völlerey u. s. w. entspringen, oder auf bloßen Zeitvertreib, der wegen des Stachels der Langenweile auch zum Vergnügen gehört, wie denn selbst im gemeinen Sprachgebrauch Zeitvertreib und Vergnügen für gleichbedeutend genommen werden, und hieraus fließen: die Neigung zu Ergötzlichkeiten, zum Spiel, zur Jagd, zum Reisen u. s. w.

Leben besteht in der Äußerung der innern Kräfte, und ist also ohne Wirksamkeit derselben nicht möglich. Daher hat der Mensch überhaupt einen Trieb zur Thätigkeit, der sich, wenn er in einem hohen Grade vorhanden ist, durch Unruhe äußert. Aus ihm entspringen mancherley Neigungen, z. B. die zum Bauen (Baugeist), zum Prozessiren, zum Kaufen und Verkaufen, beym Pöbel zum Zerstören, bey den Kindern zum Zerbrechen u. s. w. Hierher gehört auch die Neigung zum Wechsel, in so fern durch ihn die Thätigkeit befördert wird.

Die Neigung zur Thätigkeit, welche, wenn sie allein vorhanden wäre, den Menschen bald aufreiben würde, wird durch den Hang zur Ruhe gemildert; aus ihm entspringt die Neigung zur Ruhe, welche, wenn sie überwiegend ist, Faulheit genannt wird. In der Gesellschaft mit Andern wird die Befriedigung der Neigung zur Thätigkeit oft gehemmt, und da entwickelt sich sodann der Freyheitstrieb und die darauf

beruhende Freyheitsneigung, von welcher weiter unten geredet wird.

So erzeugen nun auch die oben genannten Triebe des Menschen, der Erhaltungstrieb, der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb, eigene Neigungen und Leidenschaften.

Aus dem Erhaltungstriebe entspringen zwar leidenschaftliche Neigungen, aber keine Leidenschaften, weil sie sich bloß auf Sachen, nicht auf Menschen beziehen. Die aus ihm sich ergebenden Neigungen sind: die Liebe zum Leben, die damit verbundene Liebe zur Sicherheit und der Abscheu vor Gefahr. Aus ihnen ergeben sich folgende Unterschiede. Herzhaft ist der, welcher nicht erschrickt. Wir sagen von einem Kinde, das trotz der Furcht, die man ihm hat einreden wollen, doch allein im Finstern bleibt, oder welches auf einen ihm unbekannten, schauerlichen Gegenstand losgeht, es sey herzhaft oder beherzt. Entspringt die Herzhaftigkeit aus Überlegung, so ist sie Product des Willens, so heißt sie Muth. Herzhaftigkeit kann nähmlich auch aus Unbekanntschaft mit der Gefahr, oder aus Unbesonnenheit Mangel an Überlegung entspringen. Eben so ist Herzhaftigkeit oft bloß Wirkung des Naturells oder Temperaments, da hingegen der Muth, welcher aus dem Willen entspringt, auch bey Personen angetroffen wird, die von Natur furchtsam sind. Es sind mehrere Beyspiele von Männern vorhanden, die in den blutigen Schlachten bewunderswürdigen Muth bewiesen, und doch, ihrem eigenen Geständnisse nach, von Natur sehr furchtsam waren. Der Muthige kennt die Gefahr, aber er biethet seine Kraft auf, ihr Widerstand zu leisten; er will durch seine

Kraft das Übel wegschaffen oder vermindern; der Geduldige hingegen sucht das Übel zu ertragen. Daher ist Muth eine männliche, Geduld eine weibliche Tugend. Mangel an Muth ist Verzagtheit. Wer es nicht wagt, seine Rechte gegen seinen mächtigen Unterdrücker geltend zu machen, ist verzagt. Ehrlose Verzagtheit heißt Feigheit. Wenn der Officier in der Schlacht beym ersten Donner der Kanonen, schimpflich die Flucht ergreift, so nennt man ihn feig, und ihn trifft wohlverdiente Schande. — Tapferkeit ist anhaltender Muth in Gefahr, daher spricht man von einer tapfern Vertheidigung einer Festung, von tapferer Gegenwehr in einer Schlacht. Wagehalsig ist derjenige, der sich in Gefahr begibt, die er nicht kennt; Kühn, wer erkannter Gefahr trotzt, so sprechen wir von einem kühnen Angriff eines wohlverschanzten Lagers; tollkühn ist derjenige, welcher bey sichtbarer Unmöglichkeit, seinen Zweck zu erreichen, sich der größten Gefahr aussetzt; so bewies sich Carl der XII. in Bender tollkühn, als er sich mit seinen wenigen Gefährten gegen ein großes Korps Türken vertheidigte, und sich nicht eher ergab, als bis er sich mit seinen Sporen verwickelte und niederfiel.

Aus dem Geschlechtstriebe entspringen die Neigung zum andern Geschlecht und die Neigung zur körperlichen Wollust. Der Natur gemäß sollen beyde innig mit einander verbunden seyn, allein leider arten die Menschen oft aus, befriedigen die Neigung zur Wollust auf eine Weise, welche der Natur zuwider ist, und würdigen sich dadurch zum Thiere, ja oft noch unter dasselbe herab. — Aus dem Genusse des andern Geschlechts entspringt die Erzeu-

gung unseres Gleichen und darauf hat es die Natur bey dem uns gegebenen Triebe, welcher der Geschlechtsneigung zum Grunde liegt, angelegt; zu diesem Erzeugten entspringt eine eigene Neigung, welche wir Älternliebe oder auch wohl Kindesliebe nennen. Wird diese Neigung Leidenschaft, so daß sie vernunftwidrig ist, so nennt man sie Affenliebe, weil man von diesen Thieren erzählt, die Mütter herzten die Jungen oft so, daß sie sie erdrückten.

Aus dem Geselligkeitstriebe entspringt die Neigung zum Umgange mit andern und die Abneigung gegen die Einsamkeit.

In der Gesellschaft wird, wie wir oben gezeigt haben, der uns angeborne Trieb zur persönlichen äußern Freyheit geweckt, der in die Freyheitsneigung übergeht; diese kann zur Leidenschaft steigen, und einen hohen Grad der Heftigkeit, mit Affect verbunden, annehmen. Die Zeit der Gracchen in der römischen Republik und die Begebenheiten in der französischen Revolution sind Beyspiele.

Aus dieser Freyheitsneigung entspringt die Nachbegierde, (ich verweise meine Leser auf das, was ich oben über die Triebe des Menschen gesagt habe), die, wenn sie Leidenschaft wird, den Nahmen Rachsucht führt. Sie ist Haß oder Übelwollen wegen vermeinten erlittenen Unrechts, Groll wird sie genannt, wenn die Neigung zu schaden fortwährt, äußerlich aber nicht sichtbar wird.

Der Widerstand, den man in der Gesellschaft antrifft, kann auch, wenn man sich entweder nicht widersetzen will, oder kann, Neigung zur Einsamkeit erzeugen.

Die in der Gesellschaft durch Cultur erzeugte Neigungen sind hauptsächlich folgende:

Die Liebe gegen Andere, eine Erweiterung des sympathetischen Mitgefühls, das uns angeboren ist. Man muß pathologische und practische Liebe gegen andere wohl unterscheiden. Jene ist eine sinnliche Neigung, welche auf Gefühl beruht und bey der wir uns leidend verhalten; sie gegen jemand zu fühlen oder nicht zu fühlen, steht nicht in unserer Gewalt, sie zu haben kann also nicht gebothen werden; man nennt sie auch Liebe des Wohlgefallens, weil wir bey ihr Wohlgefallen an dem Wohle des Andern empfinden; diese ist eine practische Regel (Maxime), welche unser Verhalten gegen Andere bestimmt; sie ist aus dem Willen entsprungen und wird Liebe des Wohlwollens genannt; sie zu üben, wird uns von der Vernunft zur Pflicht gemacht. Hier ist nur von der pathologischen Liebe die Rede, die practische Liebe, welche nicht Neigung ist, gehört dem obern Begehrungsvermögen an. — Liebe für erhaltene Wohlthaten heißt Dankbarkeit.

Der Trieb der vergleichenden Selbstliebe entwickelt in der Gesellschaft die Nacheiferung, oder die Neigung, dem Andern an Vollkommenheit nicht nachzustehen; ferner die Eigenliebe oder die Neigung, an allen dem, was mit uns selbst in Verbindung steht, Wohlgefallen zu empfinden. Sie wird Eigendünkel genannt, wenn sie die vermeinten eigenen Vorzüge zu hoch anschlägt. Aus der gekränkten Eigenliebe entspringt Haß oder das Mißfallen an dem Wohlseyn des Andern; geht dieß Mißfallen in Übelwollen über, so nennt man es qualificirter Haß. Der Haß

wegen Vorzüge eines Andern heißt Neid, geht er nicht in That über, heißt er Mißgunst; geschieht dieß aber, Neid in engerer Bedeutung. Aus dem Eigendünkel entspringt auch die Rechthaberey. Schadenfreude ist Wohlgefallen an dem Übel Anderer. Die Neigung andern Übels zu thun, ohne daß sie uns beleidigt haben, heißt Bosheit.

Die im rohen Zustande sich findende Rachbegierde wird durch die Cultur in Rechtsbegierde, welche dann in Neigung übergeht, verwandelt.

Wir haben ferner oben bey Abhandlung der Triebe dargethan, daß in der Gesellschaft sich die Neigung erzeugt, das Vermögen zu erhalten, Andere als Werkzeuge seiner Willkür zu gebrauchen, und daß aus dieser der Trieb nach Ansehen, Macht und Vermögen (Geld) sich entwickelt; aus diesem Triebe entsteht die Ehrbegierde, Herrschbegierde und Geldbegierde, die als Leidenschaften den Nahmen der Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht führen.

Ehre beruht auf der Meinung Anderer von uns. Diese Meinung kann nur doppelt seyn, sie kann entweder Hochachtung oder Wohlgefallen (Liebe) betreffen; das vernünftige Streben, die Hochachtung anderer zu erhalten, heißt Ehrliebe. Das unvernünftige Bestreben nach Ehre heißt Ehrsucht. Es wird Ehrgeitz genannt, wenn es darauf abzweckt, von den kleinlichen Äußerungen der Achtung Anderer nichts zu verlieren; Hochmuth, wenn wir Andern ansinnen, sich in Vergleichung mit uns gering zu schätzen. Hoffarth, wenn wir äußere Ehrenbezeigungen Anderer in Rücksicht unseres Standes fordern, die uns nicht zukommen. Stolz ist die Sorgfalt, seiner vermein-

ten oder wirklichen Ehre gegen Andere nichts zu vergeben.

Bescheidenheit ist Mäßigung in Ansprüchen. Bescheidenheit in Rücksicht unsers Werths in Beziehung auf Andere ist Demuth. Wegwerfung seiner Selbst gegen Andere ist Kriecherey.

Die Sucht zu gefallen heißt Eitelkeit, sie erzeugt die Putzliebe, so wie die Ehrsucht die Prachtliebe, die Titelsucht u. s. w. erzeugt.

Die Herrschsucht führt zum Despotismus, welcher die freye Willkür der Andern zu vernichten strebt. Ihr entgegen steht der Sclavensinn, der sich willig von Andern als Mittel zu beliebigen Zwecken gebrauchen läßt, und in der Aufgebung alles eigenen Willens besteht.

Das Streben nach Vermögen geht entweder auf Erwerben aus, dann heißt die daraus entspringende Leidenschaft Habsucht in engerer Bedeutung, oder auf Erhalten (Nichtausgeben) dessen, was man besitzt, dann heißt sie Geitz. Es kann auch beydes zusammen verbunden seyn. Der Geitz wird Kargheit genannt, wenn man sich selber nichts versagt, aber die Ausübung der Liebespflichten gegen andere vernachlässigt. Ihnen steht entgegen die Neigung zur Verschwendung, wo man von dem Vermögen einen Gebrauch macht, den die Vernunft als Mittel zum Zwecke nicht angemessen findet.

Man sieht leicht ein, daß dieselbe Bedeutung bey den uneigentlichern Redensarten: seine Kräfte verschwenden, Bitten verschwenden u. s. w. zum Grunde liegt.

Da der Mensch in der Gesellschaft bald inne wird, daß andere die Absicht haben, ihn an der Ausführung seiner Zwecke zu hindern, oder wohl gar, ihn selbst als Mittel zur Ausführung der ihrigen zu brauchen, so wird die ihm von der Natur eingeflößte Neigung sich andern mitzutheilen, die ihm vorzüglich dazu dienen sollte, seine Erkenntnisse mit den Erkenntnissen Anderer zu vergleichen und so der Wahrheit sich zu nähern, in ihm geschwächt, und es entsteht Verschlossenheit, ja wohl gar, um Vortheile zu erreichen und andere als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen, Lügenhaftigkeit.

Von der verschiedenen Stärke der Begierden und den Ursachen derselben.

Die Erfahrung lehrt, daß die Begierden nicht alle einen und denselben Grad der Stärke haben, ja daß eine und dieselbe Begierde zu verschiedenen Zeiten in dieser Rücksicht verschieden seyn kann. Diese Stärke kann von zweyfacher Art seyn, entweder in Beziehung auf das damit verbundene Gefühl, oder in Beziehung auf die dadurch erregte Kraft zum Handeln. Begierden, welche mit Affecten verbunden sind, heißen erhitzt; dahin gehört z. B. die Freyheitsneigung, (wer denkt wohl hier nicht an die französische Revolution?) diejenigen, welche ohne Affect sich zeigen, kalt, wie z. B. der Geitz. Die Begierden, welche die Willenskraft nicht zur Thätigkeit bringen, heißen todt, wohin z. B. die leeren Wünsche gehören; bringen sie die Willenskraft hingegen zur Thätigkeit so heißen sie lebendig.

Die Stärke der Begierden ist abhängig: 1. von dem zum Grunde liegenden Triebe, so ist der Trieb zum Leben der stärkste aller Naturtriebe, nach ihm kömmt in den Jahren der Mannbarkeit der Geschlechtstrieb; 2. von dem Temperamente des Menschen; die Begierden des Sanguinischen und Cholerischen sind stärker, als die des Phlegmatischen. 3. Von dem Alter, die Leidenschaften brausen am heftigsten in der Jugend, im Alter nimmt ihre Stärke ab. 4. Von der Reitzbarkeit, dieß gilt vorzüglich in Rücksicht der mit den Begierden verbundenen Gefühle. 5. Von der Stärke und Lebhaftigkeit der Phantasie. 6. Von der erwarteten Lust oder Unlust 7. Von den Hindernissen, die sich der Befriedigung der Begierde entgegen stellen, die in einigen Fällen die Stärke der Begierde erhöhen, in andern aber sie schwächen. Die Leidenschaft des Verliebten nimmt sehr oft mit der Menge der Hindernisse zu, die ihm die Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande erschweren, und man kann oft die Leidenschaft ganz zerstören, wenn man den fleischlichen Genuß gestattet; es ist eine bekannte Regel, daß das Verbothene unsere Begierden entflammt. — Es gibt aber auch Fälle, wo die Begierde durch das sich entgegenstellende Hinderniß geschwächt wird; so läßt bey vielen der Eifer in Nachforschung einer Wahrheit nach, wenn sie viel Schwierigkeiten antreffen. 8. Von der Menge der sich associirenden Vorstellungen und Begierden. So wird der Muth des Kriegers erhöht, wenn sich bey ihm an den Gedanken, daß er die Pflichten seines Berufs erfüllt, die Vorstellungen anschließen, er vertheidige die gerechte Sache seines Vaterlandes gegen die ehrgeitzigen Angriffe eines übermüthigen Feindes, er streite für das Wohl und das

Leben seiner Familie und seiner Freunde, er habe den Beyfall aller edlen Patrioten u. s. w. 9. Von der Plötzlichkeit der Entstehung der Begierde, in so fern nähmlich die plötzlich entstandene Vorstellung, wegen ihrer Neuheit und des Unerwarteten einen höhern Grad der Lebhaftigkeit und Stärke bey sich führt. 10. Die Entfernung des begehrten Gegenstandes erhöht die starke Begierde und schwächt die schwache. Der leidenschaftlich Verliebte wird durch die Trennung seiner Geliebten noch mehr für sie entzündet, da hingegen bey einer bloß schwachen Zuneigung das Andenken an dieselbe nach und nach erlischt. — Wenn die Begierde stark genug ist, die Aufmerksamkeit von allen andern abzuziehen, und bloß die Einbildungskraft in Bewegung zu setzen, um die geliebte Person und ihre Vorzüge auszumahlen, so wird bey dieser Darstellung alles das Mangelhafte der Wirklichkeit weggelassen und bloß das, was uns gefällt aufgenommen und so vorgestellt, wie es uns gefällt, ferner muß den Gesetzen der Association gemäß sich das Bild der Geliebten an die meisten Vorstellungen anknüpfen, und so muß die Begierde wachsen; bey der schwächern Zuneigung hingegen bleiben den übrigen Gegenständen noch Wege genug übrig, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, und uns von der Beschäftigung mit dem Gegenstande unserer Zuneigung abzuleiten, und so wird auf diese Weise die Begierde abnehmen. 11. Das Ungewisse, Unbestimmte und Versteckte kann die Begierde erhöhen, in so fern der Einbildungskraft viel Spielraum eröffnet wird; darum ist bey den Kindern die Begierde am Weihnachtsabend, ehe sie ihre Geschenke erhalten, so stark. 12. Gewohnheit erhöht die Begierden. Dieß sieht man z. B. bey denen,

welche sich den Trunk angewöhnt haben. 13. Es können auch körperliche Mittel, Speisen, Getränke, Wärme u. s. w. Begierden erhöhen und schwächen; in so fern sie die Reitzbarkeit überhaupt, oder gewisse Organe insbesondere erhöhen und schwächen.

Von der Association der Begierden.

So wie Vorstellungen und Gefühle sich untereinander erwecken und associiren, so geschieht dieß ebenfalls bey den Begierden. Die vorzüglichsten Gesetze dieser Association sind: 1. Verwandte Begierden d. h. denen ähnliche Gefühle zum Grunde liegen erwecken sich. So erregt z. B. Dankbarkeit, Liebe, Mitleid, Muth zur Vertheidigung unsers Wohlthäters u. s. w. 2. Begierden können durch sich associirende Bilder der Einbildungskraft oder durch andere vergesellschaftete Vorstellungen zusammen verbunden werden. Es ist z. B. jemand durstig und er wünscht ein Glas Limonade, um seinen Durst zu löschen, dieß erweckt in ihm die Erinnerung, daß in Neapel dem gemeinen Mann Limonade auf der Straße verkauft wird, diese Vorstellung begleitet der Gedanke an die unbeschreiblich schöne Lage dieser Stadt und diese erzeugt in ihm die Begierde, dort hinzureisen. 3. Begierden, die zusammen verbunden gewesen sind, z. B. in so fern sie auf Gegenstände zeigen, welche als Mittel und Zweck zusammen in Verbindung stehen, erwecken einander; so erweckt der Ehrgeitz die Prachtliebe, der Stolz den Trotz u. s. w.

Von den intellectuellen Begehren des Menschen.

Der Mensch hat außer dem sinnlichen Begehrungsvermögen noch ein anders, was unabhängig von diesem die Willkür bestimmen kann, und dessen wir durch das Bewußtseyn: Du sollst, inne werden. Dieß Bewußtseyn ist eine Thatsache und verdient in dieser Rücksicht hier aufgestellt zu werden; in andern Theilen der Philosophie muß dargethan werden, daß dieses: Du sollst, uns auf einen freyen Willen hinweist, der zwar von sinnlichen Trieben afficirt werden kann, aber von diesen doch unabhängig ist; daß dieser freye Wille nur dadurch möglich ist, daß die Vernunft sich selbst ihre Gesetze gibt, in welcher Rücksicht sie auch den Nahmen der practischen Vernunft führt.

Das intellectuelle Begehren ist, wie man bald einsieht, ein Wollen. Es wird also für dasselbe allgemeine Vorschriften, Regeln geben müssen.

Die Regeln zur Bestimmung der Willkür heißen practische Vorschriften, weil sie das Handeln zum Gegenstande haben, und dadurch unterscheidet man sie von den theoretischen Regeln, welche sich aufs Erkennen beziehen.

Man kann keine widersprechenden Begriffe z. B. viereckigt und Zirkel verbinden, ist eine theoretische; du sollst nicht lügen, oder, wenn du reich werden willst, mußt du nicht verschwenden, sind practische Regeln.

Eine practische Regel, in so fern sie als gültig für das Subject angesehen wird, das sie sich macht, heißt Maxime; eine practische Regel, in so fern sie als allgemeingültig (als gültig für alle vernünftige Wesen) angesehen wird, heißt ein Gesetz.

So sagt man: es gehörte zu den Maximen Friedrichs II., nie seine Befehle zurück zu nehmen. Du sollst nicht stehlen, ist Gesetz. Man muß Maxime und bloße Maxime wohl unterscheiden; denn man kann, ja man soll, Gesetze zu seinen Maximen machen, hier ist also Gesetz und Maxime eine und dieselbe practische Regel, sie führt den ersten Nahmen, in so fern sie allgemeingültig ist, und den andern, in so fern ein bestimmtes Subject sie sich zur Richtschnur gemacht hat. Eine bloße Maxime ist eine solche practische Regel, von der man einsieht, daß sie nicht Gesetz werden kann. Keine Reise in Deutschland ohne seinen eigenen Wagen zu machen, ist eine bloße Maxime; der rechtschaffene Mann macht sich das Gesetz der strengsten Ehrlichkeit zur Maxime, d. h. zur Vorschrift seines Handelns.

Bey dem bloß thierischen Begehren, wo der Verstand gar nicht ins Spiel kommt, gibt es gar keine von dem begehrenden Subject vorgestellte practische Regel; bey dem sinnlichverständigen Begehren gibt es nur Maximen, weil sie auf Gefühle sich stützen, die auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen können; bey dem vernünftigen Begehren allein kann es Gesetze geben, weil die Vernunft, als solche, überall dieselbe ist.

Da nun in den Begriffen der Sittlichkeit, der Tugend und des Rechts das characteristische Merkmahl sich findet, daß sie allgemeingültig seyn müssen, wenn sie

gleich nicht immer allgemein geltend sind, so ergibt sich daraus, daß nur aus der Gesetzgebung der practischen Vernunft Sittengesetze hervor gehen können.

Der Mensch hat ein doppeltes Begehrungsvermögen, das sinnliche und intellectuelle; beyde haben eine ganz verschiedene Quelle der practischen Vorschriften, beyde einen ganz verschiedenen Zweck. Das sinnliche Begehrungsvermögen treibt uns an, Lust zu suchen und Unlust zu meiden, und sein Ziel ist Glückseligkeit, die Befriedigung der Summe aller Neigungen; das vernünftige Begehren fordert von uns die Befolgung practischer Gesetze und sein Ziel ist Sittlichkeit. Beyde werden also in dem Menschen oft in Streit gerathen, in so fern das eine verlangt, was das andere verbiethet; darum ist der intellectuelle Wille des Menschen nicht reinvernünftig, sondern sinnlichvernünftig.

Bey diesem Widerstreit kann nun das eine oder das andere die Oberhand behalten; die Vernunft fordert für ihre Gesetze unbedingt den Vorzug, und verlangt die Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit; deßhalb haben ihre Gesetze die Form der Gebothe: Du sollst. Man kann also hier folgende Fälle unterscheiden: Eine Handlung entspringt aus dem sinnlichen Begehren, die practische Vernunft hat sie nicht verbothen, so ist doch die Handlung moralischgleichgültig, erlaubt; eine Handlung entspringt aus der Sinnlichkeit, ist aber den Gesetzen der Vernunft entgegen, dann heißt sie Übertretung. Geht die Vorstellung, daß sie Übertretung sey, vor der Handlung her, so heißt sie Verbrechen; ist dieß nicht der Fall, Verschuldung.

Wer zur obersten Maxime seines Handelns macht, die Sinnlichkeit müsse der Vernunft unterworfen werden,

die Glückseligkeit sey nur unter der Bedingung der Sittlichkeit zu suchen, ist tugendhaft; wer hingegen die Vernunft der Sinnlichkeit unterwirft, und es sich zum obersten Princip des Handelns macht, die Vorschriften der Vernunft nur dann zu befolgen, wenn sie mit seinen Neigungen übereinstimmen, sie also übertritt, wenn die Neigung es erfordert, ist lasterhaft.

Die Sinnlichkeit setzt dem sittlichen Willen viel Kraft entgegen, und daher erklärte Kant sehr gut die Tugend durch moralische Tapferkeit.

Der objective Grund eines Begehrens oder Verabscheuens, der durch die Vernunft gedacht wird, heißt Bewegungsgrund, der subjective Grund des Begehrens, wodurch die Willkür des begehrenden Subjects bestimmt wird, und der also Gefühl ist, heißt Triebfeder. Wenn jemand den Großen schmeichelt um durch sie Reichthümer zu erhalten, hat das Reichwerden zum Bewegungsgrunde, und das Gefühl der Lust, was ihm die Vorstellung des Besitzes eines großen Vermögens macht, ist seine Triebfeder. Sind die Triebfedern das sinnliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, so heißt die Triebfeder sinnlich. Ist die Triebfeder aber durch die Vernunft selbst gewirkt, so heißt sie moralisch. Die moralische Triebfeder gehört also auch zu den Gefühlen, sie ist das Gefühl der Achtung für die sittliche Gesetzgebung, ein durch die Vorstellung der Pflicht gewirktes Gefühl, welches daher auch wohl den Nahmen des Pflichtgefühls oder des moralischen Gefühls führt.

Es gehört das Gefühl der Achtung zu den erhabenen Gefühlen, von welchem wir in dem vorhergehenden Hauptstücke geredet haben. Die Sinnlichkeit fühlt sich durch die Gebothe der Vernunft eingeschränkt, denn ihr geschieht durch diese in Befriedigung der Neigungen Abbruch, daher die dem Gefühle der Achtung beygemischte Unlust; aber eben dadurch wird die Vernunft ihrer unabhängigen, freyen Thätigkeit inne, und so entspringt die überwiegende Lust.

Das moralische Gefühl als Vermögen, Achtung für das Sittengesetz zu empfinden, ist kein besonderer Sinn, denn es ist nicht die Quelle der Erkenntniß von Gegenständen (hier den moralischen Gesetzen), sondern es ist bloß Empfänglichkeit der freyen Willkür für die Bewegung derselben durch das moralische Gesetz. Diese Empfänglichkeit, als Anlage, muß bey jedem Menschen als ursprünglich vorausgesetzt werden, den sonst wäre er sittlich todt. Man kann aber die Vollkommenheit dieser Empfänglichkeit durch Übung vergrößern, so wie durch Vernachläßigung diese Receptivität abnimmt.

Eine nähere Untersuchung des moralischen Begehrens gehört nicht in die Erfahrungsseelenlehre, sondern in die practische oder Moralphilosophie.

Von der Entwickelung der in dem Men chen liegenden moralischen Anlagen.

Die Sittlichkeit beruht auf Freyheit der Willkür, die Natur kann sie also dem Menschen nicht geben, sie

ist sein eigenes Product; erworben und nicht angeboren.

Ob nun aber gleich die Natur den Menschen nicht sittlich machen kann, so hat sie doch für Mittel gesorgt die es ihm möglich machen, aus der Reihe der bloßen Naturwesen in die Reihe freyer vernünftiger Wesen überzutreten. Diese Mittel sind theils negativ, theils positiv. — Zu den erstern rechne ich den Umstand, daß der Mensch von Natur mit wenigern und mit weniger starken Instincten und Trieben ausgerüstet ist, als das Thier. Ohne allen Instinct konnte sie ihn nicht lassen, einmahl, weil sein animalisches Leben ohne denselben, wo nicht gar nicht hätte erhalten werden können, doch wenigstens sehr gefährdet gewesen wäre, und sodann, weil sie es nicht der Willkür der Menschen überlassen konnte, inwiefern diese zu ihren großen Zwecken mitwirken wollten oder nicht. Sie führt also den Menschen an den Banden des Instincts, läßt aber diese immer mehr und mehr nach, je nachdem die Vernunft in ihm erwacht, und selbst die Leitung der Willkür übernehmen kann.

Zu den positiven Mitteln rechne ich gewisse Gemüthsanlagen, wodurch es dem Menschen erleichtert wird, von dem Egoismus der Sinnlichkeit zu der Befolgung der freyen moralischen Gesetze, welche Allgemeingültigkeit zum Zweck haben, überzugehen. Diese Anlagen sind: das moralische Gefühl der Empfänglichkeit, eben so das Gewissen, wodurch wir uns in Rücksicht unserer freyen Handlungen anklagen und lossprechen oder verurtheilen, das Gefühl der Selbstschätzung und das sympathetische Mitgefühl.

Alle diese Anlagen aber kann der Mensch nur dadurch entwickeln, daß er in Gesellschaft mit andern übertritt, wozu die Natur ihm einen eigenthümlichen Trieb gegeben hat, der durch den Beytritt anderer Triebe, als des Triebes zur Selbsterhaltung, zum Wohlleben und zum andern Geschlechte verstärkt wird.

Der Trieb zum andern Geschlechte zwingt den Menschen, die Zwecke seiner Mitgenossinn unter seine aufzunehmen, und erweitert dadurch schon in Etwas den engsten Kreis des Egoismus. Aus der Vereinigung beyder Geschlechter entspringen Kinder, und der Trieb der Ältern- und Kindesliebe macht den Kreis der Zwecke wiederum größer. Gemeinschaftliche Zwecke und Bedürfnisse bilden kleinere Gesellschaften von Familien, aus welchen endlich Staaten entspringen. So geht der Weg von Gattenliebe zur Familienneigung, zur Anhänglichkeit an die Mitbürger, zum Patriotismus, vom Besondern immer mehr zum Allgemeinen, vom bloßen Egoismus zum Pluralismus, nähert sich so der Vernunftmäßigkeit der sittlichen Handlungen, und bereitet diese gewisser Maßen vor.

Die durch die gesellschaftliche Verbindung der Menschen entstandene größere Vervollkommnung der Erkenntnißkräfte und des Geschmacks, so wie die Zunahme der Erkenntnisse selbst, wirkt wohlthätig für die Entwickelung der sittlichen Freyheit.

Was den Einfluß der Entwickelung der Erkenntnißkräfte betrifft, so lehrt die Erfahrung, daß ein großer Theil der Verbrechen des gemeinen Mannes mehr Fehler der Einsicht, als des Willens sind; und was den Einfluß der Ausbildung des Geschmacks betrifft, so wird durch das Wohlgefallen am Schönen der

Mensch von dem bloß thierischen Genusse abgezogen, und auf edlere Freuden aufmerksam gemacht; so wie das Erhabene ihm sein edleres höheres Selbst offenbaret.

Damit aber bey dem starken Antriebe zur Gesellschaft, bey den großen Vortheilen, welche dieselbe verspricht, die Selbstständigkeit der Menschen, welche gleichfalls zur Sittlichkeit erforderlich ist, nicht verloren gehe, so hat die Natur dem Menschen den starken Freyheitstrieb eingepflanzt, der ihn vor dem Verlust seiner Persönlichkeit, den ihm sein Hang zur Gesellschaft herbeyführen konnte, schützen soll.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zur Selbstbelehrung für Nichtstudierende

Bd.: 1. - 334 S.

Wien 1817

Ph.sp. 1077-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11018078-8